PANTALEO CARABELLESE

CRITICA DEL CONCRETO

PISTOIA

LIBRERIA PAGNINI

1921

PANTALEO CARABELLESE

CRITICA DEL CONCRETO

PISTOIA
Libreria Pagnini
1921.

A
BERNARDINO VARISCO
RINNOVATORE
DELLA CRITICA

Concretezza è pienezza dell' essere.

Vi ha, oltre l' essere che noi attuiamo, un altro essere, diciamo così, più pieno, di cui noi siamo od abbiamo solo fuggevole indizio o pallido simbolo? La critica di Kant, nella sua parte dogmaticamente costruttiva, lo suppone, lo postula. L' idealismo post-kantiano — almeno nel suo indirizzo estremo — lo nega; ma dà all' essere che noi attuiamo, quella pienezza, quel valore che il dogmatismo e kantiano e prekantiano dava appunto a quell' Essere più pieno di noi, all' Assoluto. Non v' ha, si dice, un Assoluto altro da quello che è in noi. Quindi noi veramente non siamo che proprio quell' universale estemporaneo, eterno, infinito, il quale prima era cacciato fuori di noi, e dinanzi al quale noi prima ci prostravamo nel nulla della nostra misera, inadeguata, falsa concretezza.

Ma vi è, o non, questa concretezza nostra, fuori e al di sopra della quale si poneva prima l' Assoluto, e nella quale questo adesso si riconosce? Cioè vi è e che cosa è il tempo di fronte alla eternità, il finito di fronte all' infinito, il singolare di fronte all' universale? Si è risposto che veramente questi primi termini, costitutivi della cosiddetta contingenza, non vi sono, sono astrazione, sono empiria. Ma questa risposta, con mutate parole, ripete la

posizione dogmatica che si vuole evitare. Ci siamo trasferiti nella Divinità, ma in quest' opera di trasferimento abbiam dimenticato e perduto noi per trovare soltanto la Divinità. Quando torniamo a ricordarci di noi, non può non stabilirsi quella dualità che col nostro trasferimento avevamo creduto di evitare. Quindi anche l' equivoco, per cui una volta l'Assoluto è veramente tale nella massima, unica, suprema concretezza, e un'altra invece è l'umanità, cioè la concretezza nella forma raggiunta dallo spirito umano che dicesi Spirito. E dall' equivoco, se anche qualche volta se ne ha sentore, non si cerca di uscire.

Rompere o contribuire almeno a rompere quest' equivoco, a chiarire quella quistione, è lo spirito animatore di quest' indagine, che delle conquiste idealistiche cerca di tenere il massimo conto, ma non vuole chiudere gli occhi dinanzi a tutti i problemi insorgenti dopo e oltre la soluzione idealistica. Nè v' è altro mezzo per riuscire nell' intento, che il cercare di intendere sempre meglio la concretezza che noi siamo. Perciò la kantiana critica della conoscenza che suppone e cerca di conciliare (in una sintesi, che è sempre e soltanto sintesi conoscitiva) il soggetto-uomo conoscente e l' oggetto-natura conosciuto, deve divenire critica della concretezza stessa. Nella critica della conoscenza, intenti come si era ad analizzare quest' atto, si è dimenticato di ricercare e vagliare criticamente i concetti dei termini presupposti dall' atto stesso, il soggetto e l' oggetto, i quali quindi si accettavano nella tramandataci concezione dogmatica: il soggetto come l' agente dell' atto del conoscere, l' oggetto come il conosciuto in quest' atto, e perciò non atto il primo, non agente il secondo. Al problema kantiano: « come è possibile conoscere? » bisogna quindi sostituire l' altro: « come è possibile essere? ». Sembra un ritorno ad una

vieta ontologia dogmatica, ed è invece il naturale sviluppo della concezione critica della realtà.

Infatti non soltanto l'oggetto è essere, ma anche il soggetto. Perciò il pregiudizio che il soggetto sia coscienza e l'oggetto sia essere, pregiudizio pel quale pare che il soggetto non sia ma sappia soltanto, e che l'oggetto non sappia ma sia soltanto, non si è inteso nella sua falsità e superato, quando si è ridotto l'essere che si diceva oggetto, alla coscienza che si diceva soggetto.

Il saggio ch'io presento agli studiosi di filosofia, senza ripetere la opposta soluzione realistica, con la quale si è sempre cercato di ridurre la coscienza, che si diceva soggettiva, all'essere, che si riteneva oggettivo, mostra invece la necessità di integrare la soluzione idealistica, sviluppando proprio la scoperta kantiana della concretezza sintetica della realtà, e cercando perciò di intendere questa realtà nei suoi termini. Noi finora non sappiamo ancora bene che cosa intendiamo dire quando diciamo soggetto ed oggetto. È perciò, questa indagine, preliminare od ogni altra ricerca filosofica: tutti i problemi ne vengono illuminati (1). Esplicitamente posto e risoluto, però, qui non v'ha che quello, fondamentalissimo, del Soggetto universale. La soluzione di tal pro-

(1) Non affermo di aver così trovata la pietra di paragone di ogni verità e di ogni valore. Io mi contento di ricercare; e più contento della mia indagine sono, quando, postomi alla soluzione di un problema, mi vedo da essa ricacciato a discutere ed approfondire i concetti, di cui deve servirsi l'indagine stessa. Ed appunto così è nato il presente saggio: Volevo, con uno studio sul bene, da una distinzione del bene soggettivo dall'oggettivo approdare ad una concezione del bene concreto. E sulle prime mi pareva di aver pronto e sicuro l'ordito, quando messomi a tramarlo, vidi che i suoi fili, ch'io avevo presi dalla corrente filosofia, non reggevano. Bisognava dunque rifilarli. E ne è venuto fuori il presente saggio.

blema è data dalla stessa analisi di quella sintesi che è la realtà concreta.

Chi non ami disturbare il quieto vivere del proprio pensiero con dissociazioni che mostrerebbero la vanità di dottrine accettate o poste, potrà ritenere astrazioni queste mie ricerche. E saranno; ma bisognerà dimostrare che esse siano superflue, e non invece, come sono, assolutamente richieste da qualunque soluzione di problemi, che non si contenti di girare intorno ad essi, ma cerchi di penetrarli. Chi facciasi ad intendere e valutare tali astrazioni, sentirà forse invece vuoto parlare in altre posizioni che pur sembrano tanto concrete e determinate. Molte volte, e non soltanto in filosofia, il concretismo più fattivo vien proprio dal ricercare le, sia pur astratte, condizioni del concreto.

Pistoia, Luglio 1921.

CAPITOLO PRIMO.

TEORIA E PRATICA

I. - Teoria e pratica nella partizione della filosofia. — « L'uomo è un essere conoscitivo ed attivo: e perciò l'umana vita dividesi acconciamente in *teoretica* e *pratica* » (1). Non così la filosofia, però, aggiunge il Rosmini, chè questa non è un'*azione* ma *contemplazione*. « La filosofia tutta intera è essenzialmente teoretica: ma fra gli oggetti dei quali ella tratta, vi ha l'azione, cioè la pratica ». Perciò la filosofia pratica non è pratica, ma « tratta della pratica, il che è quanto dire che dà la *Teoria della pratica* ». Non divideremo quindi la filosofia, continua sempre il R., in teoretica e pratica, ma « in due *teorie*,

(1) ROSMINI - *Filosofia della morale* - Vol. I. Pref. pag. V. Intra - 1847.

l'una delle quali occupata a mostrarci come *stanno* gli esseri e come operano, e l'altra intesa ad ammaestrarci come noi stessi *dobbiamo* operare » (p. VI).

Chi si fermi un momento su queste correzioni e distinzioni del R., nota subito quanto segue:

1) La conoscenza non è attività, e così reciprocamente.

2) La filosofia, in quanto è conoscenza dell'azione, è teoria della pratica.

3) Se tutta la filosofia si risolve in due teorie, e se la filosofia pratica è teoria della pratica, l'altra delle due teorie, cioè quella che non ha per oggetto la pratica, dovrebbe avere come oggetto il non pratico cioè il teorico, dovrebbe esser teoria della teoria.

4) Ma, comunque, accettando la distinzione qual è posta dal R., non si capisce: 1°) come quella che sarebbe teoria non della pratica ma di qualcos'altro, sia invece occupata a mostrarci anche come *operano* gli esseri; e 2°) come l'altra che sarebbe teoria della pratica, non ci faccia contemplare la pratica, ma sia « intesa ad ammaestrarci come noi stessi *dobbiamo* operare », cioè non ci insegni quella che è la nostra pratica, chè gli uomini possono in *pratica* fare il contrario di quel che debbono.

5) Accettata la suesposta distinzione rosminiana, le operazioni degli esseri in generale non sono una pratica, giacchè infatti il loro studio filosofico è bensì una teoria, ma non della pratica. Viceversa la pratica umana non sta in quello che gli uomini fanno, ma in quello che essi debbono fare, se è vero che essa è oggetto della filosofia della pratica, e se è vero, insieme, che tal oggetto consiste nel modo in cui noi *dobbiamo* operare.

6) A voler risolvere l' imbroglio indicato nella considerazione precedente si dovrebbe dire proprio filosofia della pratica quella che invece secondo l' accezione rosminiana e comune sarebbe di qualcos' altro; e la cosiddetta filosofia della pratica diventerebbe proprio teoria di qualcos' altro.

Ma fermiamoci a questo punto nell' arruffar la matassa o meglio nel notar l' arruffio della matassa, che pure ad un superficiale sguardo può parere ordinatissima; fermiamoci, chè dobbiamo aver presente l'accusa di difficoltà, anche se mossa solo da pigrizia intellettuale.

Di tal arruffio della matassa delle idee non è però responsabile il Rosmini. L' arruffio in proposito era, ed è, nella comune coscienza filosofica. Che anzi il Rosmini vi notò, come dire?, un qualche filo fuori posto, e perciò, prima di

metterla sull'arcolaio, v'infilò bene dentro le mani e con due ben assestati e risoluti colpi credè di averla fatta pronta perchè il filo scorresse schietto e veloce. In verità la matassa era ben più arruffata di quanto il Rosmini sospettasse, e i suoi colpetti risoluti non le giovarono. Egli s'accorse che le parole eran tratte a significar qualcosa di estraneo al loro significato stesso, ma non approfondì il suo accorgimento. Credè che tutto s'accomodasse dicendo Filosofia della pratica invece che Filosofia pratica. Il Croce accettò e attuò per suo conto l'osservazione rosminiana, senza, neppur lui, sospettare che non trattavasi solo di una superficiale improprietà di frase, ma di un vero e proprio errore mentale nascosto dietro un improprio uso delle parole.

II. - **Il teorico e il pratico come conoscitivo e volitivo.** — Un tale errore mentale è nel fondo della comune coscienza filosofica.

Perciò, nell'accingermi a mostrarlo, faccio mia la dichiarazione con cui Kant presentava una sua « *Nuova dottrina del moto e della quiete* » (1), e cioè che « se in una quistione fi-

(1) Di questo breve lavoro comparirà prossimamente una mia traduzione, che farà parte di un volume di *Scritti minori* del Kant, nella collezione dei Classici della filosofia moderna del Laterza.

losofica il giudizio concorde dei filosofi fosse tal vallo, che valicarlo dovesse ritenersi delitto da punirsi come quello che commise Remo, mi farei certo passar la voglia d'accordare alle mie idee, in contrasto col decisivo parere della rispettabile grande massa, quella libertà che non è giustificata da altro che dal senso comune ». Il tenore poco eroico della dichiarazione mi faccia perdonar l'ardire di averla fatta mia.

Le stesse parole riportate del Rosmini mettono in evidenza come sia di uso comune adoperare la parola « teorico » col valore di « conoscitivo », e la parola « pratico » con quello di « attivo ».

Nè val la pena di cercare esempi di tale scambio. Basta aprire un momento un qualche libro filosofico e leggervi qualche pagina per trovarne. E per prenderne da due libri, che mi capitano sotto mano, di ben diverso indirizzo, il De Sarlo (1) dice: « Una delle quistioni più vive nella filosofia contemporanea è quella del doppio punto di vista o della doppia verità, la quistione, cioè, riguardante il rapporto tra *teoria* e *pratica*, tra *conoscenza* ed *azione*. Già la prima domanda che si può fare è questa: entro

(1) *Psicologia e filosofia* - Firenze. 1918, vol. I, pag. 49.

quali limiti è possibile all'uomo *operare* senza *conoscere?* ecc. . . . ». E il Gentile pone la quistione della unità dei valori in questi termini: « Se il valore del conoscere consiste nella sua libertà, questo valore è valore *teoretico* o valore *pratico?* deve dirsi *verità* o deve dirsi *bontà?* » E, criticando la « distinzione kantiana di *spirito teoretico* e *spirito pratico* », conclude col dire che « il *conoscere* non si deve più opporre al *volere* » (1). Da questo stesso uso parte anche il Varisco in quello studio esplicito che ultimamente ha fatto della teoria e della pratica (2), per quanto poi, nello studio stesso, necessariamente traluцano i veri significati di tali parole.

Il conoscitivo, dunque, è spirito teoretico, il volitivo è spirito pratico. Il volere del Gentile, cioè l'agire del De Sarlo. Sia l'azione identica con la volizione stessa o ne sia conseguenza, qui al nostro scopo non importa; pratica è volere nell'azione e con l'azione, teoria è conoscere. E questa possibilità di invertire (il conoscitivo è spirito teoretico; teoria è conoscere) sta appunto ad indicare la niuna differenza che, nell'uso comune filosofico, può farsi tra l'una e l'altra espressione. Teorico è il conoscitivo (cioè

(1) *Sistema di logica* - Pisa, 1917, pag. 121-124.
(2) *Pratica e teoria* - Riv. di fil., 1919 (1, 2, 3).

« appartenente alla conoscenza », e non « ciò che può essere conosciuto »), pratico è il volitivo; e così inversamente.

Questo il sottinteso del comune uso filosofico. Sottinteso, dico, e non esplicita coscienza. Giacchè non ci si domanda se veramente la teoria sia conoscenza e la pratica volizione ed azione, od inversamente. Se tale domanda si facesse, la identificazione sarebbe forse superata. Ma il fatto si è che entrambe le espressioni si credono espressioni di un concetto unico che dirò teorico-conoscitivo, pratico-volitivo. Concetto unico teorico-conoscitivo, in cui è falsata la conoscenza, perchè concepita soltanto come teoria, e così inversamente. Dicasi lo stesso per il concetto pratico-volitivo. Così nè la conoscenza nè la teoria vengon ripensate per quello che nella vissuta loro realtà sono, e quindi problemi dell'una si confondono con quelli dell'altra, rendendosi reciprocamente oscuri ed insolubili.

Non è perciò affatto un errore di lingua quello che io noto, nè è esso un peccato contro la proprietà. Di tal peccato io che forse son frequente peccatore, avrei volentieri data venia a me e agli altri.

Dobbiam quindi dimostrare 1) che teoria e pratica hanno un loro proprio valore; 2) che questo non si riduce a caratterizzare, per l'una,

la conoscenza e, per l'altra, il volere; 3) che perciò l'identificazione sopra notata è errata, e falsa quindi anche la conoscenza ed il volere; 4) che il chiarimento di questo errore può far molta luce nei problemi fondamentali della filosofia.

III. - **La teoria una e identica, e la pratica molteplice e diversa.** — A scoprire se veramente teoria e pratica hanno un loro proprio valore e quale esso è, ricorriamo all'uso comune, cioè all'uso che di esse facciamo, quando, non preoccupati di intendere le attività dello spirito, le inseriamo nel nostro discorrere a rappresentare genuinamente quel che esse sono.

Facciamo prima di tutto notare che le parole teoria e pratica, quando vengono, per l'erronea identificazione sopra notata, tratte a significare soltanto conoscenza e volere, ben di rado vengono adoperate sole. Sono di solito accompagnate, o mediante una pura e semplice ripetizione o mediante riferimenti diretti o indiretti, dalle parole ritenute equivalenti di conoscenza e volontà, verità e bontà, conoscere e fare, contemplazione ed azione, ecc. È quasi un avvertimento che lo spirito di chi scrive, dà a se stesso ed agli altri, dicendo: Badate, io dico pratica, ma volevo dire azione; dico teorico, ma volevo dire conoscitivo, ecc. . . .

Abbandoniamo, dunque, per poco quest'uso rinforzato di dette parole, e prendiamo il loro uso schietto, quello in cui esse, adoperate, non sentono il bisogno di appoggiarsi ad altre per non cadere.

Di teoria e di pratica si parla, in generale, con riferimento all'uomo. Di esse non si parla per la natura che noi troviamo dinanzi a noi già fatta, permanente nel suo essere, con le sue leggi fisse ed invariabili. Ma anche quando riguardiamo l'uomo come natura, come essere esistente tra altri esseri esistenti, non abbiamo più agio di considerarlo in teoria o in pratica. L'uomo-natura è l'uomo-natura, non teoria nè pratica. Teoria e pratica adunque si riferiscono all'uomo, ma in quanto piena attività, non in quanto astratto ente oggettivo; si riferiscono quindi all'attività stessa in quanto umana. Or dette teoria e pratica riguardano l'attività come il genere, di cui esse sarebbero due specie distinte (attività pratica e attività teoretica), ovvero la riguardano come la loro astratta essenza sostanziale, di cui quindi sarebbero attributi diversi concorrenti insieme a determinarla concretamente?

Vediamo. Si parla, p. es., di teoria e pratica dell'arte, dell' insegnamento, della politica ecc., di teoria e pratica della vita umana in generale.

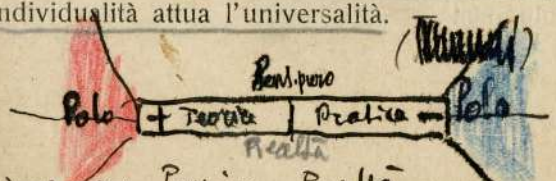
Che cosa intendiamo per pratica della vita?

Evidentemente qui per vita intendiamo la condotta complessiva dell'uomo, per pratica di essa non possiamo intender altro che l'insieme degli atti nella molteplice loro diversità, il succedersi di quelle varie azioni che si incalzano e si accumulano o si sostituiscono, ma che pure tutte, nella diversità loro, costituiscono la vita, la condotta umana, essendo, tutte, atti di vita, cioè espressioni diverse, ma pur sempre espressioni, di uno stesso quid, la vita umana. Parliamo anche di teoria per questa stessa complessiva attività del vivere? Certamente. E, se ne parliamo, che cosa intendiamo per teoria della vita? Certo non altro che questo quid comune ai singoli atti in cui si manifesta e con cui si esprime, non altro che l'idea unica essenziale di questi atti, che, in mille forme con mille travestimenti diversi, resta sempre identica a sè, appunto per permettere questo suo diverso foggiarsi in pratica. Una teoria che non fosse tale, sarebbe menzogna, mito, utopia, ideale, ecc., non sarebbe teoria della vita. Pratica adunque è il realizzarsi vario dell'idea di vita; teoria il permanere uno, identico, universale della vita nelle azioni varie che la attuano. Senza la teoria la vita si disperde in mille atti diversi, in cui più non la si riconosce, in cui più non si riconosce nulla, in cui non v'è più nulla; senza la pratica la

vita si fissa in una morta universalità identica, che più non è nulla.

Come per la vita in generale, così per qualunque determinata attività di essa. La pratica dell'insegnare non consiste che nei mille e mille atti che l'insegnare richiede; « l'insegnare », cioè la teoria di quei mille atti che nella loro innumera esistenza diciamo pratica dell' insegnare. Così la teoria ci si presenta come l'essenza unica di un'attività, la cui varia manifestazione è la pratica.

Idea ed *essenza* è adunque la teoria; *atto* e *manifestazione* la pratica. La *teoria* è perciò *universale* come idea, *una* come essenza; la *pratica* invece è *singolare* come atto, *molteplice* come manifestazione. Qualsiasi atto, perciò, deve necessariamente essere teoria e pratica insieme; senza la teoria quell'atto (pratica) non è atto, senza la pratica l'atto (teoria) non è quell'atto. Teoria e pratica sono adunque i due termini che noi possiamo e alle volte dobbiamo distinguere in ogni forma dell'attività, ma che non possiamo in alcun modo separare l'uno dall'altro senza annullare l'attività stessa e quindi anche la stessa teoria e la stessa pratica. Sono i termini in cui si polarizza ogni concreta attività: la propria idea universale da una parte, gli atti individui dall'altra. L'universalità fissa l'individualità; l'individualità attua l'universalità.



IV. - **Astrazione-concretezza e teoria-pratica.** — Ma non vedete, adunque, ci si può obbiettare, che voi stesso, indagando la speciale natura della teoria e della pratica, avete in fondo finito col ritrovare che teoria è il concetto astratto dell'attività, è astratta conoscenza, e pratica invece è la concreta azione di quell'attività, è il concreto volere?

Per rispondere a questa obbiezione cominciamo con l'intendere il binomio concreto-astratto, che pare identificarsi con quello pratica-teoria. Questa identificazione è falsa.

Se il rapporto astrazione-concretezza valesse quello di teoria-pratica, la teoria sarebbe astrazione e così reciprocamente; la pratica sarebbe concretezza e così reciprocamente.

La verità invece è che sia la teoria che la pratica, prese ciascuna per sè, sono astratte. Se infatti la pura pratica è l'assoluta molteplicità e singolarità dell'attività, mentre la pura teoria ne è l'assoluta unità e identità, a chi ben rifletta è chiaro che è tanto astratta la pura pratica, quanto la pura teoria, a meno che non si voglia concepire la concretezza dell'attività come una assoluta molteplicità di distinti, dei quali non si potrebbe ammettere neppure la coesistenza, senza negare la assolutezza di quella molteplicità.

Perciò nè i termini dei due binomi si equivalgono, nè la relazione dell'uno è identica a quella dell'altro.

Non si equivalgono i termini, giacchè un termine (astrazione) del secondo binomio, lungi dall'identificarsi con uno dei termini dell'altro, li qualifica invece entrambi in quanto distinti, e l'altro termine (concretezza), invece, qualifica proprio la stessa relazione del primo binomio (sintesi teorico-pratica).

E perciò niente affatto identiche sono le due relazioni. L'una, la relazione teoria-pratica, è concreta sintesi di astratti, ed è perciò esplicabile con i termini dell'altra; questa invece non è neppure esplicabile con i termini della prima.

Astratto è il non concreto, cioè il discreto, cioè l'essere in quanto trova in sè dei limiti. Astratto, perciò, è ogni termine di un atto; si consideri esso termine come principio o fine. Ed astrazione appunto è quell'operazione per cui noi dimezziamo l'atto per fermarci ad un capo di esso. Astratta è quindi la teoria di una attività, in quanto di questa cogliamo solo l'universalità identica; ma altrettanto astratta ne è la pratica, in quanto ne cogliamo solo la molteplicità diversa.

È concreto il non discreto e perciò non astratto, cioè l'essere in quanto non trova in sè

dei limiti, cioè è concreto non il termine, ma l'atto; l'atto che è appunto sintesi di teoria e di pratica e che, in questo suo attuarsi, non ha termine, chiudendo in sè l'universalità dell'idea. E termini non ci sono nella concretezza, appunto perchè i termini sono distinti nella astrazione.

V. - **Inseparabilità reciproca della teoria dalla pratica.** — Siamo così tornati per altra via all'affermazione già dianzi fatta che la teoria non può esistere separata dalla pratica. Pure, se si domanda a qualcuno se, in un qualunque campo della attività umana, si può esser pratici ~~senza teoria~~, molto facilmente se ne ottiene una risposta affermativa, tratta, si dice, dalla esperienza. Non solo anzi, si dice, vi sono esempi di uomini che eccellono nella pratica di qualche cosa, pur non possedendone la teoria, ma accade anche sovente che la teoria turbi la pratica; i teorici non saranno mai dei buoni pratici.

Ecco qua un educatore ottimo che non solo non ha mai studiato pedagogia, ma non si è neppure mai curato di ripensare ed esporre il proprio sistema educativo: che possa trovarsi un tal tipo e che non sia raro, non può negarsi.

Ma può ben negarsi, soggiungo io, che egli non vegga la teoria nel suo esser pratico,

cioè nell'attuar la teoria. Quella pura pratica o non è pratica educativa, o ha in sè la sua brava teoria educativa. E se l'ha in sè, e se la pratica è fatta proprio da quell'educatore, questi ha in sè anche la teoria e ne è consapevole. Sapete soltanto di che cosa non è consapevole? Della teoria in quanto astratta dalla pratica, perchè non si è mai curato di fare questa astrazione e lascia che altri la faccia. E perciò non è consapevole neppure della pratica astratta, di quella che sola sarebbe in suo possesso. È invece consapevole, e ben consapevole, della concretezza del suo educare, se veramente gli atti suoi singoli e diversi rispondono alla esigenza unica ed universale dell'educare. Ed egli perciò, pur non insegnando pedagogia, è vivente scuola di educazione, a quanti lo osservano, scolari, colleghi e maestri.

Quel che si è detto per l'educatore ottimo, si dica per l'ottimo artista, che non abbia ripensata ed esposta la teoria della sua arte, si dica per l'ottimo uomo, che della sua condotta non abbia esposto un sistema. Ottimi artisti e ottimi uomini, che saranno sempre, per tutti, le fonti vive dell'arte e della vita.

L'uomo che opera da uomo, non può non sapere quello che fa, e se sa quello che fa, possiede la teoria della sua pratica. E allora di pu-

ramente pratico non vi sarebbe, se mai, che l'attività in quanto puramente naturale. Ma vedemmo che per la natura in quanto tale, nel linguaggio comune, non si parla di teoria e di pratica. Considerar come pratica la natura è proprio riconoscer l'astrattezza di questa e confermar così l'essenza astratta anche della pura pratica.

Pare, adunque, che quell'educatore sappia la teoria del proprio fare, pur non professando pedagogia, cioè pur non avendo appresa nessuna dottrina educativa altrui, nè curando di formarsene una propria. Ed ecco che cosa si intendeva di dire, quando si rispondeva che si può esser pratici senza teoria: si intendeva dire che si può esser concreti senza dottrina, cioè senza la conoscenza della astratta teoria o anche della astratta pratica dell'attività concreta. Per essere, adunque, esatti, e non equivocare, bisognerà alla domanda proposta rispondere: In qualunque attività umana si può essere attori concreti (teorici e pratici insieme) pur non essendo dei dottrinari. E così nella esatta risposta si vede anche qual doveva e voleva essere l'esatta domanda.

Ugualmente si dica per la quistione inversa: se si possa esser teorico senza pratica. Par che l'esperienza di tutti i giorni ci consenta e ci imponga una risposta affermativa. Laddove l'espe-

rienza invece non ci dice null'altro se non che si può esser dottrinari pur senza essere concreti attori dell'oggetto conosciuto. Si intende che anche queste distinzioni della concretezza di un atto dalla sua dottrina, e della dottrina dalla concretezza sono relative.

Ma non perdiamo di vista lo scopo di questa indagine, che è quella di stabilire l'esatto valore della teoria e della pratica. Se noi analizziamo quelle due mal formulate domande che portano con sè naturalmente due inesatte risposte, vediamo che alla prima domanda, mentre si vuol sapere se la pratica può esistere, per sè, senza la teoria, noi rispondiamo che può esistere una concretezza di atti in chi non ne abbia una dottrina; e alla seconda, mentre si vuol sapere se possa inversamente la teoria esistere, per sè, senza la pratica, si risponde che può esistere la dottrina di fatti in chi non li compia concretamente. Cioè diciamo: Non vi può esser pratica senza teoria, ma si può volere un atto senza conoscerlo; non vi può esser teoria senza pratica, ma si può conoscere un fatto senza volerlo.

VI. - **Le concretezze distinte di conoscenza e volontà.** — La precedente discussione mentre ci ha fatto intendere meglio la natura della concretezza, ha riaperta la via all'obbie-

zione già formulata a principio del paragrafo quarto.

In risposta ad essa, si è già dimostrato (§ IV) che il binomio teoria-pratica non vale quello astrazione-concretezza. Bisogna ora dimostrare che esso non vale neppure l'altro binomio conoscenza-volontà, e che non è vero che lo speciale valore ritrovato per la teoria e per la pratica non sia altro che la caratteristica, rispettivamente, della conoscenza e della volontà. Forse, a prima vista, così pare, ma appunto perchè questa falsa identificazione, inavvertita, si riaffaccia a turbarne il genuino valore, come appunto avviene nelle due dimande che abbiam testè discusse.

Se il binomio astrazione-concretezza fosse, e nei suoi termini e nella sua essenza di relazione, identico a quello di conoscenza-volontà, la differenza dimostrata tra il binomio teoria-pratica e quello astrazione-concretezza varrebbe anche per il binomio conoscenza-volontà, e non avremmo perciò bisogno di ulteriore dimostrazione.

Ma, invece, se è diverso dire pratica e dire concretezza, è anche diverso dire astrazione e dire conoscenza. Conoscenza e volontà sono entrambe concrete, sono, come direbbe il Croce, due distinti nel campo dell'attività, e non due opposti. E ciascun distinto ha una concretezza sua propria. La conoscenza perciò non è astra-

zione. È bensì concretezza la volontà, ma è ugualmente concretezza la conoscenza. Perciò, mentre la teoria e la pratica sono entrambe astratte, il conoscere ed il volere sono entrambi concreti. E sono concreti, perchè sono due distinte attività.

Si domandava, adunque: Essendo la teoria l'idea una ed universale, e la pratica l'atto singolo e molteplice, quell'idea non è il concetto astratto e quindi conoscenza, e questo atto non è azione concreta e quindi volere? Ma, domandando ciò, non si pensa che una conoscenza puramente teorica, cioè universale ed una, non è conoscenza, non c'è; non si pensa che un volere puramente di azioni, cioè singolare e molteplice, non è volere, non c'è.

Se la conoscenza fosse pura teoria, non si potrebbe parlare di pratica nella concreta conoscenza, come conoscenza; eppure se ne parla e si intende proprio ciò che dalla nostra indagine risulta doversene intendere, e cioè i singoli e molteplici fatti in cui l'astratto concetto si manifesta. E se ne parla e se ne può parlare, appunto perchè il conoscere è concreto atto sintetico, che può anche esso rimirarsi nelle astrazioni sue. Avea perciò ragione il Berkeley a mostrare la inconsistente vanità del puro concetto astratto; ma avea torto nel passare all'estremo opposto,

nel ridurre il conoscere alla pura individuata immagine (« idea » singolare, cosa sensibile). Egli, dopo aver cacciata dal posto della concretezza una astrazione, ve ne sostituiva un'altra. *Conoscere* è *concepire il fatto,* e appunto perciò è oggettivo e soggettivo insieme.

Lo stesso deve dirsi per la volontà, quantunque da un opposto punto di vista. Se essa fosse pura pratica, non si potrebbe parlare di teoria nel *volere,* cioè nel *dover fare;* eppure se ne parla e se ne intende proprio quello che devesi, l'idea unica ed universale che le nostre azioni devono attuare, l'essenza del nostro volere. Forse per il volere non c'è stato ancora nessun Berkeley (se tale non si vuole considerare Kant) che abbia dimostrata l'inconsistente vanità delle azioni nella loro singolarità molteplice. Ma è tanto evidente nel concreto volere la presenza di una essenza ideale unica di esso, quanto evidente nel concreto conoscere la presenza dei molteplici fatti conosciuti.

Teoria e pratica adunque non sono le caratteristiche distintive, rispettivamente, del conoscere e del volere.

Resterebbe a vedere quali sono queste caratteristiche, e quindi donde nasca la concreta distinzione del conoscere e del volere. Ciò sarà fatto nel capitolo seguente.

Resta, per ora, dimostrato che teoria e pratica hanno un loro proprio valore, che non si riduce a caratterizzare, una il conoscere e l'altra il volere.

VII. - Falsificazione delle attività concrete e conseguente confusione. — La identificazione, adunque, di teoria e pratica con conoscere e volere è erronea, e genera, da una parte, un oscuramento della loro diretta ed esplicita visione nella coscienza filosofica, e dall'altra una loro dispersione entro le varie forme dell'attività concreta, e quindi una confusione di queste, che finiscono col mostrare una natura che non è la loro.

Infatti molto raramente si pon mente a ciò che teoria e pratica sono nella essenza loro. Non si guarda che teoria, quando è parola che per suo conto suona qualche cosa, vuol dire essenza unica ed universale così del singolo fatto che io conosco, come della singola azione che io faccio; e che pratica è così la moltitudine dei fatti che individuano la mia concezione, come la moltitudine delle azioni in cui si esplica il mio volere. Ed io credo che l'oscurarsi, per l'uso erroneo a cui furon tratte le parole, l'oscurarsi della visione diretta di questi che sono i termini della attività concreta, ha contribuito non poco

a tenerci lontano dalla scoperta della concretezza, che a fatica si vien ora conquistando.

Ma, più che per la mancanza di questo vantaggio, tal erronea identificazione è stata dannosa per la falsificazione che ne è avvenuta della teoria e della pratica da una parte, del conoscere e del volere dall'altra. La natura astratta delle. prime si è imposta alla concretezza degli ultimi, e, non potendo far presa sulla creazione volontaria, si è limitata a far qualificare astratta la conoscenza. E astratta questa risulta - con quanta coerenza, ognun vede - anche per coloro che la pongono esplicitamente come un momento concreto dello spirito, astratta risulta, quando la si identifica con la teoria e questa si dice astratta.

Ma queste attività dello spirito, poi, che si son lasciate qualificare e dividere dai loro stessi termini astratti, han naturalmente cercato di tirar su all'onore della loro distinta concretezza questi astratti loro termini, e non potendo dar valore di concretezza alla universale teoria, si son contentati di concretizzare la pura pratica. Pura pratica, di cui niuno forse si attenta a mettere in dubbio la concretezza, perchè la si pensa come l'effettiva azione volontaria, come la creazione del volere, e non si bada che quella creazione non è niente affatto pura pratica, ma è l'atto

sintetico della teoria e della pratica della volontà.

Nè si può sostenere che pratica della conoscenza sia il volere, e teoria del volere sia la conoscenza, e cioè che in realtà sia la conoscenza che il volere siano termini astratti dell'unico concreto atto spirituale: il conoscere libero. Non si può sostenere, senza annullare sia il volere che il conoscere. È vero; io sento, io so di essere *attivo* nella cognizione intellettiva, ma so anche di essere di un'attività diversa che nella creazione volontaria. So che la prima attività mi chiude nel fatto e forse consiste proprio nell'esistere di tal fatto (non è detto che l'esistenza del fatto sia negazione di attività; mi pare anzi evidente il contrario). La seconda attività invece so che mi spinge verso il faciendum. Conservo sì, da una parte, e mi costa fatica il conservare; ma creo anche dall'altra ed ugualmente mi costa fatica questa creazione. E perciò arricchisco sempre più.

Non si può negare per altro che la suaccennata posizione è molto più logica di quella, per cui da una parte esplicitamente si accetta e si difende la concretezza di entrambe le dette attività spirituali, ma dall'altra, identificando queste con teoria e pratica e con soggettività e oggettività, si tenta di riconquistare poi la concretezza con

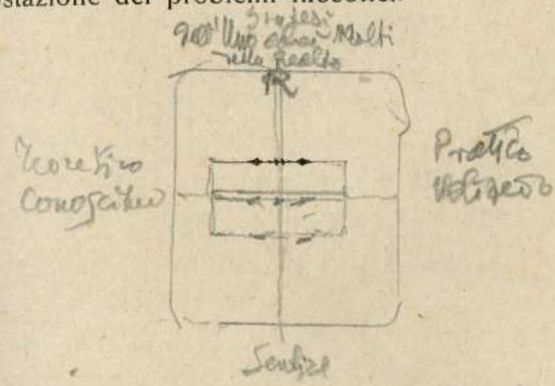
l'unità sintetica di questi termini, e quindi si perde quella distinta concretezza prima ammessa. Si confonde così la relazione tra due distinti concreti con la sintesi di due astratti opposti (1). Nell'ambito poi di ciascuno di questi due distinti, i termini astratti, cacciati da esso, si sono ripresentati sotto forma di gradi. *Naturam expellas furca, tamen usque recurret;* ma naturalmente sono stati falsati in questo loro ripresentarsi e la concretezza di cia scun distinto si è ingiustificatamente duplicata. Dalla conoscenza non poteva in niun modo rimaner fuori la pratica, e così dalla volontà la teoria.

Forse una conseguenza ancora di questa falsa identificazione è quel certo maggiore rilievo che, nel campo delle facoltà, la conoscenza e la volontà hanno acquistato a scapito dell'intuito o sentimento (il quale però si è non raramente

(1) È però merito del Croce, al quale evidentemente qui alludo, aver fatta e chiarita questa distinzione, quantunque ne sia rimasto poi egli stesso impigliato. Per tirarne tutti i vantaggi, bisognava forse superare Hegel anche nel punto di partenza. Il Gentile invece, alla cui dottrina prima accennavo, ha forse sentite le non lievi difficoltà in cui ci si chiude, ed è risalito decisamente verso Hegel, negando ogni distinzione di concretezza, ma approfondendo e riformando, in una magnifica fecondità, il principio dialettico hegeliano. Ed è certo in una posizione logica più coerente, ma, credo, sostanzialmente più lontana dal vero.

vendicato, facendo del tutto scomparire nel proprio seno e l'una e l'altra). Una volta identificata la teoria con la conoscenza e la pratica con la volontà, non si sapeva più dove trovar posto all'intuito che naturalmente dovea apparire come vana ombra, che invece pretendesse prender corpo della realtà tutta quanta.

Concludendo, io non so se si riuscirà mai a smettere nel linguaggio filosofico l'ormai inveterato uso di chiamare teorico il conoscitivo e pratico il volitivo; ma ho fiducia che questo chiarimento di idee, dirigendo le menti verso quella che a me pare la vera sintesi a priori della realtà, la sintesi dell'uno e del molti, possa e debba oggi riuscire ad una più elevata impostazione dei problemi filosofici.



CAPITOLO SECONDO.

LA CONCRETEZZA E IL VOLERE

1\. - **Le attività del pensiero e i momenti dell'essere.** — Noi traiamo *dal pensiero la certezza che l'essere è;* questo è principio inconfutabile. Ed è anche principio dell'idealismo, giacchè porta con sè necessariamente l'altro, pel quale *l'essere è posto nel pensiero,* principio questo che caratterizza qualsiasi forma d'idealismo, che caratterizza l'idealismo stesso. Or mentre quest'ultimo principio differenzia il realismo dall'idealismo, il primo può essere accettato e di solito è accettato anche da ogni realismo, che non sia rozzo ed ingenuo.

Siccome, però, il secondo principio risulta necessariamente dal primo, il realismo, quando accetta quel primo principio — e deve accettarlo, perchè ne è impossibile la confutazione —

viene in realtà non ad opporsi all'idealismo, ma a porsi nel suo stesso campo come esigenza che non è soddisfatta dal secondo principio. Che l'essere sia nel pensiero, non mi dice perchè io distingua l'essere dal pensiero; eppure di tal distinzione bisogna rendersi ragione: questa l'esigenza che il realismo rappresenta nel campo stesso dell'idealismo. Questa esigenza potrà risolversi in un modo o in un altro, potrà essere insolubile, potrà essere falsa; ma, qualunque ne sia la natura, la sua soluzione non potrà mai portarmi fuori del campo idealistico, dal quale e sul quale essa esigenza è posta. Perciò gli sforzi della filosofia potranno consistere nel distruggere o costruire forme diverse di idealismo, per appagare, in un modo o in un altro, la esigenza del realismo, ma non potranno mai approdare a un realismo.

L'essere adunque, pur non essendo fuori del pensiero, dovrà essere distinto da esso: ne è infatti distinto come oggetto suo. Ma « come oggetto *suo* », cioè del pensiero, il quale a sua volta solo in e per questa distinzione diviene il *suo* soggetto, e acquista la certezza dell'oggetto in quanto tale. Cercare altra certezza è vano; ogni soggetto è certo dell'oggetto, in quanto concretamente sono insieme nello stesso atto. Nella certezza di essere già stati, il soggetto si

dice intelletto, l'oggetto si dice vero, e l'atto concreto dicesi conoscenza; perciò *la conoscenza è pensiero dell'essere che fu posto, è pensiero del passato*. Nella certezza invece di non essere stati ancora, ma di essere ora, il soggetto si dice sentimento, l'oggetto si dice bello e l'atto concreto dicesi *l'intuizione;* questa perciò è pensiero dell'essere che si pone, è *pensiero del presente*. In ultimo nella certezza di non essere stati ancora, di non essere neppure ora, ma di dover essere, il soggetto si dice volontà, l'oggetto si dice buono e l'atto concreto dicesi azione o meglio creazione. Questa perciò è il pensiero dell'essere che si porrà, il *pensiero del futuro*. Noi conosciamo ciò che fu, intuiamo ciò che è, vogliamo ciò che sarà. Fu, è, sarà; sempre essere. Intelletto, sentimento, volontà; sempre pensiero. Ma pensiero anche quei momenti dell'essere, come essere anche queste facoltà del pensiero. Il concreto è il « fu » conosciuto, l'« è » intuito, il « sarà » creato; perchè essere e pensiero, appunto perchè uni nella concretezza, devono esser uni anche nelle concrete attività determinate.

Che cosa sono adunque pensiero ed essere in quanto distinti? Sono astrazioni. Astrazioni che sono possibili, appunto perchè il concreto è sintetico, è organico: in concreto il

pensiero è pensiero che è; l'essere è essere che pensa. E il pensiero è, appunto perchè, col suo pensare, manifesta l'essere; e l'essere pensa, appunto perchè, col suo essere, attua il pensiero.

Perciò l'essere concreto non è lo statico essere fuori dei momenti del tempo, quale ce lo dipinge una tenace concezione astratta, non è l'essere fuori delle variazioni, non è la morta sostanza; ma è l'essere che vive nel tempo, che si muta, che si manifesta negli individui e che solo per ciò e in ciò è. L'essere concreto non è la fredda idea universale ed astratta, a cui, con soffio gelido di morte, riduce l'universo ogni concezione puramente intellettualistica della realtà, quando contrappone all'intelletto l'essere. Tal fredda idea universale astratta è, sì, idea dell'essere; ma, inversamente, l'essere è quella idea, solo in quanto astratto, cioè è quella idea e qualcos'altro insieme.

E così il pensiero concreto non sta soltanto nelle mille cognizioni, nei mille fatti diversi, della esperienza, non sta neppure nella assoluta individualità degli spiriti. Esso sta, invece, nell'attuare con la individuale spiritualità l'universale essere.

Ma noi che siamo concreti nella concretezza, vediamo distintamente, pur essendo concreto il

nostro vedere. Vediamo distintamente, cioè vediamo per astrazioni, cioè, più esattamente, vediamo l'astratto. Vediamo l'astratto anche quando facciamo, e non possiamo non fare, il concreto.

Vediamo l'astratto, cioè sappiamo la teoria, sappiamo la pratica di quel che facciamo.

Sappiamo la teoria nella universale idea, a cui risponde il nostro atto: sappiamo la pratica nella puntuale coscienza che dell'atto abbiamo. Ma il nostro sapere concreto è il nostro atto; *atto che non vediamo distinto, appunto perchè facciamo concreto.* Da un approfondimento di quanto dico, risulterà, a chi voglia compierlo, l'alta funzione anche dell'astrazione. E ciò dico, perchè, da parecchio in qua, nella foga di combattere le astrazioni considerate come concretezze, abbiamo finito col dimenticare il vero valore e l'alta importanza della astrazione stessa, e abbiamo così falsato anche il concreto.

II. - **Essere e pensiero come teoria e pratica della concretezza.** — Se, adunque, pensiero ed essere, in quanto distinti, sono astrazioni, e se le fondamentali astrazioni della concretezza sono le così dette teoria e pratica, dovrem dire che il pensiero è la pratica dell'essere, come l'essere è la teoria del pensiero.

Dunque l'estetica essendo l'individuarsi del pensiero è più pratica che teoria?

E pare quello che io dico o un paradosso o un voler trarre le parole a significazioni diverse e forse opposte alle comuni. Non è il mio un paradosso, e non è neppure un cambiar valore alle parole. Pratica è il distinto individuarsi del concreto; teoria, il suo identico universalizzarsi. E teoria dell'universo è certamente l'essere ideale che è l'identità somma, è l'identità stessa, è l'uno. Più difficile ad ammettere pare l'altra affermazione che pratica ne sia il pensiero. E ciò perchè nel lungo scambio che abbiam fatto, nei secoli, della concretezza con l'astrazione (scambio fatto nel pensiero filosofico, non nella coscienza comune) abbiamo adoperato pensiero ad indicare or il soggetto pensante, or l'oggetto pensato, cioè or l'una or l'altra astrazione dando sempre a ciascuna un valore di concretezza. Ora il pensiero era l'idea, fissa ed immobile, come tale, ora invece era la mente che nel pensare mai non si posa. Mente che, nella realtà, è soggetto; idea che, nella mente, è oggetto. Soggetto ed oggetto sono astrazioni come la teoria e la pratica; sono anzi le stesse astrazioni. La teoria è oggettiva, perchè universale, cioè valida per tutti; la pratica è soggettiva, perchè individuale, cioè fatta da uno e quindi da ciascuno. E abbiam visto sin da principio che l'essere è oggetto del pensiero, il quale perciò ne è il sog-

getto. Per pensiero dobbiamo quindi intendere mente e non idea.

E se l'idea è una, non è una la mente che l'attua, appunto perchè è una essa idea. L'unità dell'idea esclude l'unità della mente. La esclude, perchè l'essere, appunto perchè concreto, è organico, è organizzazione dell'uno nel molteplice; è organico l'essere, il solo essere che ci risulta e che solo può risultarci, secondo il principio già esposto all'inizio del presente capitolo.

Trovata questa concretezza organica nell'essere, non c'è bisogno di costruirla mediante la dialettica hegeliana, che nasce appunto dal bisogno di arrivare al concreto divenire, partendo dall'astratto essere. Dall'astratta idea che fu presa per la somma concretezza. E siccome questa idea astratta fu scambiata con un'altra astrazione, con la mente, così questa, la mente, fu fatta unica come l'idea. Quindi, per uscire da questa morta identità, la necessità della dialettica. Questa, però, sebbene falsa nella sua meccanica costruzione esteriore, ha avuto il grande merito di avviare decisamente le menti verso la vera concretezza, dalla cui esigenza era nata.

III. - **Teoria e pratica nelle tre attività del pensiero.** — L'essere, adunque, di cui siam certi, si distingue dal pensiero e si oppone ad

esso, solo in quanto visto nella sua astrattezza. Ma la possibilità stessa di questa visione astratta ci garantisce la concretezza dell'essere, che noi pensiamo, e che noi quindi viviamo, che *noi*, in una parola, *siamo*.

Ed essere concreto noi siamo in tutte tre le determinazioni che la natura stessa concreta dell'essere produce in esso.

Siamo passato, e perciò intendiamo; siamo presente, e perciò sentiamo; siamo futuro, e perciò vogliamo. In ciascuno di questi momenti la concretezza è sempre organica, appunto perchè è attuale. E perciò essa è vista e visibile nelle sue forme astratte: la teoria e la pratica.

La pura teoria del conoscere è del così detto intelletto puro, che, come si sa, è vuoto senza la pratica della conoscenza, il così detto elemento empirico e rappresentativo. E questo, si sa, è cieco senza intelletto. Il concreto conoscere si fa nella esperienza intellettiva, che è poi l'esistenza delle cose intese. Puro intendere, puro sperimentare sono vedere astrattamente la teoria e la pratica della conoscenza. Teoria e pratica che, anche in questo vedere astratto, sono saldamente unite a compiere l'atto di conoscenza: astratto è soltanto l'oggetto che conosciamo, o, meglio ancora, astratto è soltanto o l'oggetto o il soggetto che conosciamo, secondo che trattasi di intendere

puro o di pura empiria. Giacchè nel preteso intendere puro la conoscenza sarebbe conoscenza del puro oggetto; ma nella pretesa schietta esperienza la conoscenza sarebbe del puro soggetto.

Quel che abbiam detto della conoscenza, può dirsi dell'attività intuitiva. Anche questa si concretizza in atti che sono sintesi di teoria e di pratica, che, in breve, racchiudono nella puntualità dell'immediatamente intuito la universalità del sentimento. Il sentimento è la teoria, la sensazione la pratica dell'intuire. E come nella conoscenza si parla, per astrazione, di puro intendere e di puro sperimentare, così nell'intuire si distingue il sentimento dalla qualità sentita. Nel preteso puro sentimento si ha in realtà un concreto atto di intuizione, del quale vediamo soltanto l'universale sentimento: come nella pretesa pura sensazione vediamo, della concreta intuizione, soltanto la singola qualità attualmente sentita (1).

Concretamente si attua anche il volere nella universalità della sua teoria e nella molteplicità della sua pratica. Teoria del volere è la moralità, pratica ne è l'interesse. E anche nel volere noi

(1) Per farsi una idea approssimativa di quanto noi intendiamo per sentimento, si pensi al sentimento fondamentale rosminiano, che non va identificato col nostro sentimento - teoria, ma pur serve a metter sulla via.

crediamo di compiere atti di pura moralità e di puro interesse. Ma, in realtà, nel preteso atto morale puro, si fa un concreto atto di volere, del quale vediamo soltanto la universale teoria, la moralità; come nel preteso puro atto economico si fa un concreto atto di volere, del quale vediamo soltanto la singolare pratica dell'atto, l'interesse.

Dove più è radicata la persuasione che si tratti di distinzione di atti concreti e non di astratti termini dell'atto stesso, è proprio il campo della volontà. Moralità e interesse son concepiti proprio come attività distinte, che, lungi dal fondersi l'una con l'altra, si escludono l'una dall'altra. Ed a sviare l'indagine su questo campo ha contribuito non poco una certa preoccupazione moralistica. Ha contribuito con la sua presenza, turbando ed ostacolando, pel timore di contraccolpi nel campo della condotta, la visione dell'interesse nel campo stesso della moralità. Ha contribuito poi anche con la sua assenza, in quanto i negatori di questa preoccupazione, un po' forse per mostrarsi proprio del tutto sgombri di pregiudizi moralistici, son saltati a piè pari nel campo dell'interesse, riuscendo così per altra via a falsare ancor peggio la natura della azione, e, più propriamente, della creazione.

IV. - **L'unità del volere e la coscienza morale come teoria di esso.** — Dire moralità e dire coscienza morale è per noi la stessa cosa. È la stessa cosa, perchè non distinguiamo l'attività che compie l'atto morale, dalla attività che lo valuta come tale. Può bensì esserci una riflessione sulla moralità, riflessione che cerca di esplicare la stessa coscienza morale concretamente attuatasi; ma non è certo questa riflessione che pone la valutazione morale del concreto atto morale. Nè può esserci una specie di valutazione preventiva della moralità stessa, valutazione preventiva, in cui consisterebbe la coscienza morale; giacchè questa valutazione preventiva assumerebbe per sè tutto il merito e il demerito della moralità, cioè tutto il valore dell'atto morale; sarebbe, essa stessa, atto morale, moralità. E se dunque la coscienza morale, di cui comunemente si parla, non può porsi nella postuma riflessione sull'atto morale, nè nella preventiva valutazione, è chiaro che essa non può essere che nella moralità, non può essere che la moralità stessa.

Or la coscienza morale, e quindi la moralità, è, per comune consenso, la coscienza del bene. E in questo si guardi di non confondere la coscienza di cui qui si parla, con la coscienza conoscitiva, scambio solito a farsi, e per il quale

appunto si suol vedere, accanto alla moralità nel suo attuarsi, un qualche concomitante che si fa consistere nella schietta valutazione e si dice coscienza morale in istretto senso. Quando questo scambio non si faccia, si intenderà come dire coscienza del bene sia dire cosa ben diversa da conoscenza del bene.

Or questa coscienza del bene è una speciale attività dello spirito? Una attività concreta come quelle che sopra abbiam tratte dalla natura stessa dell' essere concreto? Se tale fosse, dovrebbe anch'essa risultare dalla natura dell'essere e del pensiero; e invece, accanto alle indicate determinazioni, non ne risultano altre. Si è bensì tentato di farne una speciale facoltà, ma senza nè giustificazione nè fondamento alcuno; in realtà si è cercato soltanto di trarsi dall' imbarazzo con la creazione di una apposita facoltà. È un *Deus ex machina;* tale è anche la recente concezione della coscienza morale come facoltà valutativa.

La moralità sta nell' azione e la coscienza morale è volontà.

Nè essa è una specifica determinazione della volontà, specifica determinazione, per la quale la volontà si duplicherebbe. Ed è stata in realtà duplicata. Prima in modo implicito, in modo tacito, non espresso, ma evidente in quello che se ne deduceva. Recentemente, e in Italia, in modo

esplicito con la dottrina dei gradi sviluppata dal Croce. Per quanto la volontà di secondo grado, la volontà dell'universale, non si affermi concretamente che chiudendosi in quella di primo grado, cioè nella volontà del particolare, pure l'ammettere una volontà del particolare a sè stante duplica la volontà. Si crea, anche così, una apposita facoltà morale. Questa duplicazione noi crediamo dipenda da una inesatta visione della concretezza e sia connessa con la falsa concezione della conoscenza come teoria e della volontà come pratica. Messa la volontà come pratica, esula dalla volontà la universalità e bisogna rimenarvela; quindi il secondo grado della volontà, che però si chiude nel primo. Così come, nel campo conoscitivo, messa la conoscenza come teoria, esulava da essa la singolarità molteplice, che pur bisognava rimenarvi, e fu infatti rimenata come primo grado della conoscenza, il grado intuitivo.

Pare quindi che la moralità, giacchè è nella volontà, ma non ne è una specifica determinazione, sia essa, tutta la volontà, e che perciò il giudizio: la moralità è volere, sia convertibile semplicemente nell'altro: il volere è moralità. Questo però suscita la reazione opposta dell'immoralismo e di tutti i riduttori della coscienza morale a coscienza economica. Ed a ragione;

giacchè la volizione economica per cacciarla che si faccia dalla casa della volontà, la si ritrova sempre dentro. La coscienza morale non è che uno dei termini della concretezza del volere. È la teoria universale del volere.

Per sè sola, quindi, la moralità è astratta. Il che non vuol dire che la moralità sia nulla: vuol dire soltanto che la moralità vive non sola, ma nel concreto atto del volere. La piena coscienza morale, quindi, è la coscienza morale che noi affermiamo nell'atto in cui vogliamo. Quella che vediamo poi con i nostri studi, con le nostre dottrine, quella è la coscienza morale astratta, proprio nella sua astrazione.

V. - **Infallibilità della coscienza morale.** — La coscienza morale (la moralità) è, come ogni teoria, infallibile.

Infallibile, perchè oggettiva ed universale: la moralità è la moralità, e nella coscienza morale, in cui essa consiste, non v'ha possibilità di errore. Ed è naturale: se fosse fallibile la coscienza morale, l'errore stesso morale scomparirebbe, perchè mancherebbe il termine, al cui confronto si riconosce l'errore. Per questo ogni teoria è infallibile (teoria, dico, e non dottrina). Errori quindi ci potranno essere, e ci saranno, in questa mia dottrina della coscienza, il che non vuol

dire che errori ci siano nella coscienza morale, anche nella mia stessa coscienza morale, cioè in quella coscienza morale che è concretamente posta in ogni atto morale. Il mio comporre una dottrina erronea della moralità, non vuol dire che sia erronea la mia coscienza morale, perchè *la mia* coscienza morale è *la* coscienza morale. Di questa, poi, un mio atto (o io stesso tutto intero addirittura) potrà essere un errore.

Si obbietta: 1.° Togliendo il duplice grado della volontà, vi tagliate la via a spiegare l'errore morale di fronte alla infallibilità della coscienza morale. 2.° Posta l'identità della coscienza morale con la moralità, voi negate la possibilità dell'atto immorale.

Alla prima obbiezione ho già risposto altra volta con ampiezza e chiarezza che mi sembrano sufficienti.

Alla seconda risponderò ampiamente poi. Per ora basti accennare che il problema del male resta immutato col porre accanto e distinta dall'azione morale la valutazione morale. Anzi lo si duplica, come si duplicano tutti i problemi della moralità.

Io credo invece che proprio dal porre da una parte la valutazione nel momento e nell'essenza stessa dell'azione, e dall'altra dal conside-

rare la moralità come l'astratta universalità oggettiva della concreta volizione, possa scaturire l'unica spiegazione possibile del male. *L'atto immorale,* dissi già, è *atto che nega la teoria di cui è atto.* E, si badi, nega la teoria della volontà, e rimane, con questa negazione, nel campo della volontà. Spiegare l'errore (falso, brutto, cattivo) col porre l'atto errato su campo diverso, entro diversa attività, non è spiegare l'errore: è puramente e semplicemente sopprimerlo. Potrà il falso essere il buono trasportato e visto in campo non suo; ma spiegarlo come falso sta proprio nel vederlo in questo campo non suo, nel vedere l'atteggiamento che esso in questo ha. In breve, la negazione va distinta dalla esclusione. Il brutto o è nel campo stesso della bellezza o non è brutto.

VI. - **Il dovere come legge.** — Se la coscienza morale è la oggettiva teoria del volere, e la coscienza economica è la soggettiva pratica di esso, teoria e pratica che trovano la concretezza loro nella continua attività volitiva, il dovere sarà la legge di questa concretezza. Ed è forse superfluo dire legge di questa concretezza, cioè della concretezza volitiva, perchè la legge non può essere che della volontà. Ogni altro uso di tal parola si fonda su una arbitraria iden-

tificazione del concetto di essa col concetto di principio. Principio del volere è la legge, e legge è il dovere.

Perciò il dovere non è soltanto, come Kant credette di avere scoperto, la caratteristica della moralità, ma bensì anche la forma della volontà. Ed è caratteristica della moralità, solo perchè è forma della volontà. Il dovere, relegato soltanto nel campo della coscienza morale, da una parte si assottiglia esso stesso fino a perdere ogni consistenza, e dall'altra toglie ogni efficacia alla coscienza morale pur volendogliene conferire una somma. E forse proprio stretto tra la natura concreta del dovere e la pura formalità della legge morale a cui lo vuol costringere, il Kant oscilla tra una concezione del dovere puramente formale, ed una concezione di determinati doveri. La vera scoperta kantiana nel così detto uso pratico della ragione sta nella natura della volontà. E molto di quel che egli disse della moralità, va detto invece della volontà. L'approfondimento della scoperta kantiana nel campo della volontà resta ancora quasi tutto da fare.

Il dovere, dicemmo, è la legge stessa, perchè la legge è principio del volere. Legge, infatti, implica comando; la legge è imperativa. E l'imperativo si attua con la coazione, cioè col costringere ad esistere ciò che non esiste. Per-

ciò oggetto di comando non è mai la così detta natura, perchè essa già esiste; oggetto di comando è il fine che sarà, appunto perchè fine. A sè o ad altri che si comandi, si comanda un fine. E la disobbedienza alla legge è appunto diversità di fine in chi comanda e in chi eseguisce. Or l'essere finale è l'essere voluto e la concretezza sua sta nell'atto di volontà. Io voglio, vuol dire: sta dinanzi a me una legge che mi impone un fine, io debbo. Io voglio vuol dire io debbo.

Eppure tra le due espressioni pare che ci sia un abisso. Pare che invece continuamente nel vivere noi diciamo: io voglio *a*, ma pur dovrei *b*; ovvero io debbo *b*, quantunque vorrei *a*. Lo diciamo con la bocca, ma non lo pensiamo con la concreta nostra volontà vissuta. Lo diciamo con la bocca, quando guardiamo i termini astratti del nostro volere. Il *b* che io dovrei, è la teoria che io vedo astratta e che perciò credo non attuata da *a* che io voglio; *a*, che è la pratica, che anche vedo astratta, perchè astratta vedo la teoria. Ma se in realtà io veramente voglio *a*, in *a* vive quel *b* che debbo. E reciprocamente s'io debbo *b*, con quel *b* si attua proprio quell'*a* ch'io vorrei. Di qui e in ciò soltanto quella che può dirsi, e fu detta, equazione personale della moralità.

Se veramente tra *a* e *b* v'è dissidio, *a* non è fuori di *b*, ma lo nega, e appunto per negarlo non è fuori; se tra *a* e *b*, dunque, v'ha dissidio, ed io compio *a*, quest'*a* non è soltanto un atto economico, ma è un vero e proprio errore di volontà, è un atto immorale. Esso non è fuori della legge, ma ne è la negazione.

CAPITOLO TERZO.

L' OGGETTIVITÀ

I. - **Il dualismo e l'oggetto come oggetto di conoscenza.** — La comune critica dell'oggettivismo empirico in etica dimostra che non può l'oggetto bene, con la determinata esistenza sua, qualificare l'attività morale del soggetto, perchè nei fatti o tra le cose che si dicono beni, non c'è un bene che sia assoluto bene, che sia il bene e che con la sua presenza caratterizzi senz'altro la cosa come buona. Ci è quindi impossibile conquistare l'unità della moralità partendo dai beni.

Ora a questa conquista non possiamo rinunziare senza contraddirci (1). Non possiamo rinunciare, anche se la nostra indagine debba

(1) Del che mi pare che non si renda abbastanza conto lo Juvalta, quando si fa sostenitore della pluralità dei criteri morali.

por capo a negare puramente e semplicemente la moralità.

Non potendo rinunziare alla conquista dell'unità, prima di rinunziare senz'altro alla moralità, cambiamo il punto di partenza, abbandoniamo come fondamento e principio della indagine i fatti, le cose esistenti, che si dicono beni, e rifacciamoci dalla attività soggettiva che si muove alla conquista di questi beni, rifacciamoci da essa nella speranza che ci manifesti quella essenza caratteristica della moralità, che non ci viene svelata dai fatti. Ma noi, appunto risalendo alla attività soggettiva, trovammo che questa essenza caratteristica della moralità è la teoria del volere, e perciò è, come ogni teoria, oggettiva. Sicchè partendo dal soggetto noi trovammo che 1) la moralità è in quella facoltà che dicesi volontà, e che 2) di questa volontà essa è l'oggettività.

In questa posizione è implicito che la volontà del soggetto non è tutta soggettiva, cioè che, a parlar propriamente, il volere non è pura facoltà del soggetto, ma è attività concreta e perciò sintesi di teoria e di pratica, di oggettività e soggettività insieme. Con tal valore concreto le facoltà possono e devono rientrare nel campo del vivo ed attuale pensiero filosofico. Come v'ha un essere universale, la cui concretezza è nell'attuazione che ne fanno gli infiniti

soggetti, così della possibilità universale di quest'essere, della universale sua realtà e della universale sua necessità v'ha una concretezza nella volontà, nell'intuito, nell'intelletto degli infiniti soggetti.

La scoperta della oggettività della moralità ci induce ad indagare con maggiore precisione la natura della oggettività in generale, perchè si possa poi dimostrare l'essenza e la pensabilità di quella morale. Per quanto si sia venuto, dopo Kant, maturando la concezione della concretezza dell'essere e perciò della impossibilità di una distinzione assoluta tra soggetto ed oggetto, pure non credo che si veda ancora abbastanza chiaramente, specialmente nel campo della oggettività.

Quando noi concepiamo ingenuamente il mondo come un insieme di enti assolutamente distinti, in mezzo ai quali l'uomo vive, e dei quali perciò egli si procura la conoscenza per servirsene alla soddisfazione dei suoi bisogni, o per adattare la propria alla loro esistenza, troviamo che questi enti costituiscono il mondo oggettivo. Un mondo di cose reali, di cui il soggetto non può che procurarsi la conoscenza e tener conto. Gli oggetti, checchè egli faccia, son lì davanti a lui, disturbatori o coadiutori della sua azione, ma distinti da lui. Son la natura che noi conosciamo, o che almeno cerchiamo o fingiamo

di conoscere, quand'anche ciò in realtà non ci riesca. Da questa natura son distinti i soggetti, le anime. Possono queste essere con la propria attività in rapporto con alcuni di questi enti, e in rapporto devono essere se e quando credono di operare nel mondo; ma non vanno confuse col mondo stesso. Il mondo sta dinanzi alle anime, sta con le sue leggi, che l'anima vede anche se essa, per conto suo, non vi sia soggetta.

Questo mondo oggettivo appare al soggetto con fenomeni mutevoli, pur attuando leggi fisse. Diciamo allora che esso ha in sè del contingente, e possiamo ridurlo tutto a contingenza o ritenerlo un misto di necessità e di contingenza; ma, contingente o necessario che sia, esso sta sempre davanti a noi, anime che lo osserviamo, esso è distinto da noi.

Noi perciò possiamo, oltrechè conoscer esso, esplicar in un qualunque altro modo la intima nostra attività di soggetto, possiamo rallegrarci o dolerci, desiderare o disgustarci, fingere o negare; ma sempre in tutto ciò che noi facciamo, rimaniamo noi soggetti, noi anime. Se quindi in tutto ciò che noi facciamo oltre il conoscere, sentiamo o diciamo di aver in qualche modo rapporto con l'oggettività, noi intendiamo riferirci a quella oggettiva natura che ci sta davanti nella conoscenza.

Semprechè parliamo di oggetti nelle nostre soggettive attività, essi non possono esserci forniti che da quella natura che conosciamo e quindi con la mediazione della conoscenza. Se la nostra volontà ha un oggetto, è ben la conoscenza che glielo dà. E ciò perchè il soggetto, distinto dall'oggetto, per agitarsi che egli faccia, per attività che in sè senta e riconosca, sarà sempre pura anima. La sua attività o non uscirà di sè e rimarrà quindi nel soggettivo, e soggettivi saranno i prodotti suoi; o si porrà in rapporto col mondo, con la natura, e avrà allora, sì, un oggetto, ma questo oggetto apparterrà necessariamente a quel mondo oggettivo che ci sta di fronte e che ci consta soltanto per la conoscenza che ne abbiamo.

La conoscenza adunque dà l'oggettività, e, semprechè si tratti di oggettività, il soggetto non può averla che dalla conoscenza.

questo ci dice la prima concez detta nella ingenua concezione dualistica

II. - **L'oggetto realistico nell'idealismo.** — Questa ultima proposizione che è la conclusione logica della ingenua concezione dualistica del mondo sopraccennata, è rimasta oggi in tutte le dottrine; e non solo in quelle che, rinnegando il grossolano realismo primitivo, in qualche modo spiegano ma non tolgono la distinzione assoluta

di soggetto ed oggetto, ma anche in quelle che esplicitamente condannano ogni dualismo.

Ciò indica che i termini astratti di soggetto ed oggetto non furono completamente visti nella loro astrattezza e si continuò quindi a cercare la concretezza nella astrazione. Non parlo del materialismo, il quale non ha fatto che negare, *sic et simpliciter*, l'uno dei due termini, il soggetto, e chiudersi nell'altro termine preso nella più rigida sua astrazione, senza accorgersi che anche quest'altro termine necessariamente svaniva. O il materialista, lui proprio, conosce la natura, e siamo nel rozzo dualismo sopra sviluppato; o non la conosce e non si capisce come egli possa affermar proprio soltanto la natura. Parlo invece dell'idealismo che non ha senz'altro negato l'oggetto e il mondo oggettivo, ma ha cercato di trarlo dal soggetto. E più ancora parlo di quell'idealismo che ha visto il concreto nell'attuale e quindi ha decisamente superato o cercato di superare il concetto astratto di soggetto.

Quella conclusione deve essere abbandonata da ogni concezione che superi il dualismo e veda nella realtà una concreta attualità soggettivo-oggettiva. Ed è tale ogni serio idealismo; chè l'idealismo che si rifugi nel soggetto quasi per reazione al materialistico rifugiarsi nell'og-

getto, non è idealismo. È un soggettivismo inconcludente, col quale ben può battersi il grossolano materialismo.

Ma, ci si può obbiettare, perchè mai quella proposizione che afferma che la conoscenza ci assicura dell'oggetto, deve essere abbandonata? È proprio essa una conseguenza esclusiva del dualismo realistico o non è invece un presupposto necessario di ogni dottrina della realtà? Il realismo dualistico pretende che l'oggetto stia, per suo conto, indipendentemente dal soggetto. L'idealismo dimostra invece che in realtà il soggetto pone l'oggetto. Ma che quest'oggetto esista per suo conto, e quindi determini lui, con la propria esistenza, la conoscenza che il soggetto ne ha, o che invece la sua esistenza proprio consista nell'esser posto dal soggetto, ciò non muta nulla alla sua natura d'oggetto, che, in quanto tale, non potrà constarci che con la conoscenza. Potremo noi dare poi al soggetto tutte le attività che vogliamo, l'oggetto, sia o non sia posto da lui, rimarrà sempre oggetto, e quando vorremo assicurarcene o parlarne in qualche modo, non dobbiamo e possiamo che conoscerlo. Con questa oggettività perciò, sia o non sia posta da noi, avrem sempre da fare i conti per qualunque eventuale attività nostra diversa dal conoscere.

III. - **Necessità della distinzione anche nel campo dell'oggettività.** — Eppure questo che tutte le dottrine ritengono necessario presupposto comune, io non credo che sia tale. Esso è soltanto necessità di un dualismo realistico e non necessità di pensiero.

Infatti dell'essere come concreta attività il soggetto e l'oggetto sono le astrazioni, sono, cioè, i termini in cui l'atto concreto si polarizza sotto il nostro sguardo indagatore. Ora in questa attività concreta noi vediamo delle distinzioni; meglio: questa attività concreta, per la stessa intima natura della propria concretezza, si distingue, cioè si determina in specie diverse di concretezza. Si distingue proprio per attuarsi. E l'attività concreta, quindi, è creazione, è godimento, è esistenza. Una attuazione concreta che non fosse una determinata attuazione, negherebbe l'attività stessa. L'essere, appunto perchè attuale, si distingue nei suoi momenti essenziali che sono i momenti del tempo. E sono i momenti del tempo, perchè il tempo è l'essenza dell'atto, e perciò natura dell'essere. In questo distinguersi dell'attività nei momenti suoi, l'atto resta concreto, e perciò sintesi dei termini suoi: l'oggettiva teoria e la soggettiva pratica.

Ora se l'oggetto è l'astratto dal soggetto, in unione indissolubile col quale vive nella con-

cretezza, e se questa concretezza, appunto perchè tale, si distingue in momenti, questo astratto oggetto potremo e dovremo vedere in ciascun momento della concretezza. E come per l'oggetto così per il soggetto.

Per questo ultimo troveremo, in questa diversità dei momenti della concretezza, la giustificazione e la deduzione delle così dette facoltà, le quali rimarranno sì, prese a sè sole, astratte potenze, irreali e impotenti nella loro astrazione, ma varranno, attuate nell'essere concreto. Per l'oggetto invece troveremo in ciascun momento uno speciale valore: valore che, come la corrispondente potenza, è, per sè solo, astratto e quindi irreale e non valido, ma che nell'atto che lo pone, vive concretamente. Se perciò, partendo da questa triplice distinzione della concretezza, distinguiamo nel soggetto intelletto, sentimento e volontà, dobbiamo distinguere nell'oggetto le corrispondenti verità, bellezza e bontà. E non dovremo invece alla bontà e alla bellezza dare come oggetto la verità. La bontà e la bellezza oggettive sono astrazioni, ma proprio come e per la stessa ragione per cui è astrazione la verità oggettiva. Ma esse bontà e bellezza vivono nella concretezza della creazione e del godimento, così come la verità vive nella concretezza della esistenza.

Ancora un chiarimento per evitare equivoche interpretazioni. La necessità della distinzione nella oggettività non va identificata con la distinzione stessa. Giacchè tal necessità si fonda unicamente sul presupposto, che noi riteniamo essenziale ad ogni illuminato monismo, della astrattezza del soggetto e dell'oggetto in quanto tali, sul presupposto, cioè, che la dualità soggettoo-ggetto è una dualità fittizia. La distinzione ch' io faccio, può quindi, non esser la vera, ma pur, se rimane a fare una qualsiasi distinzione nel concreto essere, dovrà esser fatta anche nella oggettività, come nella soggettività. Ad una deduzione delle facoltà dall' essere dovrà sempre corrispondere una deduzione dei valori. Basta perciò che una qualsiasi distinzione noi affermiamo nel soggetto, per dover trovare la corrispondente distinzione nell' oggetto. Vedere i distinti soltanto nel soggetto e porre uno stesso oggetto per tali distinti, o, peggio, porre come oggetto l'oggetto di uno di questi distinti è considerare come concreto il soggetto, proprio nella sua astrattezza di soggetto. E anche quando di questi distinti soggettivi si ponga la sintesi o la superabilità, bisogna in tal modo ritrovarli nella oggettività.

Perciò l'oggetto, mentre non ha una concreta distinzione dal soggetto, ha invece in sè

una concreta distinzione di forme, appunto perchè distinta è la stessa concretezza dell'essere in cui l'oggetto si attua.

IV. - **Universalità ed unità dell'oggetto.** — Messa in rilievo questa distinzione di forme dell'oggetto, va posto ora in evidenza il suo fondamentale carattere che è la universalità. Carattere, questo che pare contraddire la affermata distinzione. Giacchè mentre dimostriamo che ogni eventuale distinzione della concretezza ha il suo riflesso nella oggettività, dall'altra parte poi affermiamo esplicitamente l'universalità e quindi l'unità dell'oggetto. In realtà, contraddizione non c'è; giacchè queste universalità ed unità sono proprio le caratteristiche dell'oggetto, cioè dell'oggetto nella sua astrattezza, sono l'oggettività stessa; e le forme distinte, invece, che l'oggetto assume sono proprie solo della sua concretezza, sono in realtà i distinti concreti visti nella loro oggettività astratta.

Questa oggettività astratta è, dicevamo, l'universalità. E che infatti l'oggettivo sia oggettivo perchè universale, risulta dalla semplice considerazione che l'oggetto è fatto oggetto proprio dal valere per tutti. L'oggetto della mia fantasia non è oggetto, appunto perchè vale come tale soltanto per me. Il che, badiamo bene,

non dice che l'oggetto sia un quid che può valere per me solo o può valere per tutti, e che perciò non sia l'essenza dell'oggetto da identificarsi con questa validità sua per tutti. No, perchè, nell'esempio citato, ci trae in inganno l'espressione, che, esatta, dovrebbe dire: « L'oggetto della mia fantasia non è veramente oggetto, perchè la mia fantasia, appunto perchè tale, nega l'oggetto, e si pone lei stessa al posto dell'oggetto ». E questo porsi suo al posto dell'oggetto è veramente oggettivo, perchè vale pel fantasticante come per tutti quanti gli altri. S'io fossi il solo soggetto al mondo (ipotesi assurda per varie ragioni) mi sarebbe impossibile distinguere tra il mondo oggettivo e le finzioni mie soggettive.

Appunto perchè vale per tutti, appunto perchè, cioè, è universale, l'oggetto è anche uno. L'oggettività non è che l'esser uno di quel molti che siamo noi. Non intendasi perciò che noi siamo soltanto il molti di quell'uno. No, siamo anche l'uno, appunto perchè siamo; ma, in quanto astraiamo quest'uno, a qualificar noi non resta che l'astratto opposto, il molti.

E possiamo noi anche vederci come quell'uno, ma in realtà allora noi ci vediamo come oggetto, cioè come il valido per tutti. Giacchè il me visto in tal caso non è più uno di questi tutti, appunto perchè è la loro unità, è il

loro essere uno, nè c'è più alcuno di tutti gli altri io.

Questa visione oggettiva dei soggetti è stata scambiata per la soggettività stessa e si è affermata quindi l'unità assoluta del soggetto, l'unità assoluta dello spirito. Questa unità invece è propria dell'oggetto. Non lo spirito soggettivo, ma l'essere oggettivo è uno. Giacchè, se e quando vogliam vedere distinto lo spirito dall'essere, ne troviamo come caratteristica proprio la molteplicità e non l'unità. Gli spiriti sono infiniti. Ma solamente molti ed infiniti come astratti spiriti che si contrappongono all'essere; concretamente sono molti ed infiniti nella unità del loro essere. Ciascuno nella propria individualità spirituale chiude la universalità dell'essere; ma non dobbiamo perciò dire che la sua individualità sia la universalità. Se tale fosse, non sarebbe più la sua individualità, ma l'individualità unica; l'individualità non esisterebbe più. Contro questo scoglio non può non frangersi qualsiasi concezione di spirito universale assoluto, di assoluto soggetto, di assoluto io.

La posizione, invece, va rovesciata, tenendo conto, nel rovesciamento, della astrattezza come del molti così dell'uno: l'uno è l'oggetto. E perciò l'oggetto è puramente teorico: si vede, non si fa. E si vede non soltanto nello schietto

campo della conoscenza, dove il freddo oggetto dell'intelletto è pur vissuto nei singoli fatti conosciuti, che ne sono le pratiche cognizioni. Si vede anche, puramente si vede, nel campo attivo della volontà, dove si fanno, sì, le azioni (pratiche), ma se ne vede, se ne deve vedere la teoria; visione teorica che non è cognizione.

E la teoria, come l'oggetto, è una per tutti. Una per tutti in qualunque determinata attività, una per tutti per qualsiasi facoltà. Se v'è un volere, la teoria del volere sarà una per tutti quelli che vogliono, proprio così come una sarà la teoria del conoscere, una la teoria del sentire. Uno, per tutti, l'essere voluto, come uno, per tutti, l'essere conosciuto, uno l'essere sentito.

V. - **Le cose, i fatti e l'oggettività.** — Eppure, si dirà, se v'è una cosa che risulta alla comune esperienza ed al più elementare buon senso, è la molteplicità delle cose e dei fatti, cose e fatti che hanno come caratteristica essenziale l'oggettività.

Dunque le tante cose ch'io conosco, sono una cosa sola? Le tante azioni esterne, con cui la mia volontà si attua nel mondo, sono un fatto solo? O queste cose e questi fatti sono tanti, come a me appaiono, e l'universalità dell'oggetto è falsa; o l'oggetto è veramente uni-

versale e queste tante cose e fatti non sono oggettivi.

Vediamo: Le cose e i fatti che noi crediamo di vedere proprio nella piena concretezza quando li affermiamo come cose e come fatti, sono astrazioni. Si dirà: « Appunto, sono l'astrazione che avete detto oggettività e che noi conveniamo che non sussista se non in concreta sintesi col soggetto. E il soggetto sono io: uno; e l'oggetto sono le cose che mi stanno davanti: tante. La mia oggettività è proprio la molteplicità, la mia soggettività è proprio l'unità ».

Ed avete ragione, rispondo; ma avete ragione, perchè avete già fatto prima un'altra astrazione, vi siete considerato voi, solo, di fronte alle cose; voi, solo soggetto. In questa astrazione prescindete dal fatto che quelle cose vi risultano oggettive, perchè tali risultano ai tanti soggetti, uno dei quali voi siete. Non sono oggetti perchè risultano a voi solo. Le cose che risultano a voi, in quanto ad altri non risultano, sono voi stesso, sono fantasia.

Questa penna con cui io scrivo, è per me un oggetto, perchè penna è, e la stessa precisa penna, per quanti altri mai lo osservino. Essa, come oggetto, è universale, vale per tutti, è da tutti conosciuta; ma ciascuno la conosce a suo modo. Questa penna, come oggetto, è

pura teoria, è *la* penna; di questa teoria poi ciascuno fa a suo modo la pratica. E sorgono quindi le discrepanze nella conoscenza dell'oggetto stesso. Dinanzi ad una penna, astratti siamo noi tutti che la vediamo in quanto ci consideriamo enti distinti da essa, ed astratta la penna in quanto la consideriamo esistente fuori e senza la nostra visione di essa. Il concreto? L'unica penna (teoria) che si attua in tante distinte visioni. Sostituite alla penna la realtà tutta e avrete la funzione reciproca del soggetto e dell'oggetto.

Ma, si aggiunge: « E la molteplicità delle cose, quella molteplicità che è così davanti a me, come davanti a tutti? Il mondo non a me solo si presenta distinto in tanti e innumerevoli enti che riteniamo costituiscano appunto la oggettività del mondo. Che una cosa, per essere oggetto, sia e debba essere una per tutti i soggetti, mi avete dimostrato; ma non mi avete dimostrato che l'oggetto, il puro oggetto, sia uno, appunto perchè oggetto. È vero che dinanzi a più soggetti v'è una sola cosa che diciamo oggetto, ma è altrettanto vero che dinanzi ad uno o più soggetti vi sono tante cose. Dinanzi a me penne ce ne sono tante. Ci saran quindi più soggetti, ma ci sono anche più oggetti ».

No: voi sapete bene quel che volete dirvi, ma vi tradite, parlando. Vero tutto quello che

avete detto, tranne la conclusione; il che vuol dire che questa, veramente, conclusione non è, giacchè non consegue dal precedente. È vero: il mondo si presenta distinto in tanti innumerevoli enti che costituiscono la sua oggettività. Ma essi costituiscono l'oggettività del mondo in quanto *molti,* o in quanto puramente *sono?* Che concretamente essi, insieme, *sono* e *molti,* non discutiamo: voi ammettete con me e non potete non ammettere. Ma evidentemente solo in quanto sono, dicono che il mondo è. Tutte le vostre penne sono, proprio in quanto, tutte, *sono,* e non in quanto sono molte.

L'oggettività del mondo, sì, è data appunto da quegli enti. Ma non vedete che, in quanto questi enti voi considerate molteplici, voi vi ponete come uno fra essi, una cosa fra cose, un vivente fra viventi, un uomo tra uomini? E che, se, per assurdo, vi isolate da tutti gli altri uomini e da tutti gli altri esseri, per rimanere voi solo con le sole penne, dovete porvi come una penna tra penne?

In quanto molti, dunque, gli enti, di cui mi vedo circondato, sono soggetti, soggetti come me. E astratti come me, quando mi vedo come puro me, cioè come uno tra molti, e non vivo invece come quell'uno concreto, che, coi molti, attua in sè l'universale oggetto.

VI. - **L'universalità di Kant e l'oggettività della « coscienza in generale ».** — Il puro oggetto, adunque, è unico, e sua essenza è l'universalità.

A questo valore della universalità, cioè di essenza dell' oggetto, in generale non si pone mente. Oggi poi, più si parla di universalità e meno si guarda a quel che essa valga: il valore che essa aveva per Kant si è perduto, e non si sa bene che cosa si intenda per essa.

Universalità è validità per tutti. Perciò, pensa Kant, l' oggetto deve essere universale, se è oggetto. Ma l' oggetto, egli continua, non può essere conosciuto da noi soggetti. Pure vi è la conoscenza, vi è l' esperienza, e non è possibile conoscenza od esperienza senza oggetto: evidentemente l' oggetto, di cui tutti parliamo, l'oggetto che sta davanti a noi (*Gegenstand*), in breve l'oggetto dell' esperienza non è l' oggetto in sè (*Obiekt*). Ma il Gegenstand, sia o non sia Obiekt, si presenta come tale; perciò deve essere universale, giacchè altrimenti non potrebbe presentarsi come Obiekt. Perchè sia possibile l'esperienza, adunque, conclude Kant, noi dobbiamo passare dalla soggettiva, molteplice cosa-fenomeno alla oggettiva, unica cosa-concetto, dando alla prima validità universale; questa universalizzazione costituisce l'oggetto che soltanto

ci può risultare. L'oggetto, così, (quello che solo ci consta come tale) si risolve proprio soltanto nell' essere universale. Dire oggetto è dire universale, e basta: non c'è la quiddità dell' Obiekt a costituirlo: se c' è altro, è fenomeno, è soggettività. Quando poi quel puro Obiekt, che esisterebbe senza essere Gegenstand, si è dimostrato inconcepibile ed inesistente, quando si è così tolta di mezzo questa x che col suo esistere potrebbe valere per tutti e non vale per nessuno, e si è intesa l' esperienza come unica realtà; allora l' essenza dell' oggetto, senza limitazione o restrizione mentale alcuna, deve essere universalità.

Resta determinata in tal modo anche l' essenza, la natura del soggetto? Non pare; questa natura resta a determinarsi criticamente.

Invece nello sviluppo idealistico del Kantismo si è lasciata o posta nel soggetto questa quiddità già costitutiva dell'Obiekt (questa sostituzione dell'io alla cosa in sè, esplicitamente posta dal Fichte, è più o meno implicita in tutti i sistemi posteriori, compreso l'idealismo attuale del Gentile), e si è fatto quindi universale il soggetto in quanto tale. Si è così distinto il soggetto puro (quello unico universale) dal soggetto empirico (quello molteplice kantiano). E così, rimenando l'universalità dell'oggetto al soggetto puro, si è creduto

di trovarne l'origine e di risolvere così la eterna quistione della origine delle idee e della realtà.

La soluzione ha parvenza critica, ma in realtà è dogmatica, ed espone il kantismo alla giusta accusa di soggettivismo. Porre infatti il soggetto universale produttore della universale oggettività delle idee è, a mio avviso, conseguenza di una interpretazione soggettivistica del criticismo; interpretazione, che ha certo qua e là motivo di essere nei residui del dogmatismo, contro il quale Kant sta combattendo, ma che non risulta dalla parte viva del kantismo. È conseguenza, dico, del ritenere le categorie kantiane *prodotte* dall' intelletto e perciò soggettive. Or questa produzione dell'universale concetto puro da parte del soggetto è motivo che risale per lo meno ad Aristotele. L' elevare ad universale anche il soggetto produttore non ha altro effetto che quello di sopprimere senz' altro l'oggetto e l'oggettività, quando abbiamo già prima tolta quella oggettività, così detta empirica, di cose e di fatti singolari, nei quali relegavano la oggettività tutti gli empiristi, che da Aristotile in poi facevano soggettivo questo mondo universale di idee.

Laddove l'esperienza, quale è voluta dall'intimo e vivo pensiero kantiano, non si intende più, perde ogni suo valore, quando non si faccia l' intelletto oggettivo insieme con le sue ca-

tegorie, cioè non si cessi dal dire le categorie produzione dell' intelletto. Perciò il nostro Rosmini è stato più kantiano dell'Hegel, quando ha messo come oggettivo l' intelletto. L' essere, le categorie kantiane, funzioni della unità sintetica appercettiva, e quindi l'essere, questa unità, fondamento di esse categorie, non vuol dire produzione delle categorie universali da parte del soggetto (affermazione questa che spinge poi, per difendere il kantismo dal soggettivismo, ad affermare l' unicità e l' universalità del soggetto, cioè a porre come il soggetto la stessa unità sintetica appercettiva), ma vuol dire soltanto che ciascun soggetto in concreto, cioè in quanto non è soltanto soggetto, ha un' essenza, per cui vale per tutti, ha un' essenza oggettiva. E le categorie kantiane non sono che le varie forme di questa oggettività. Oggettività, che, lungi dall'essere la produzione del soggetto, ne costituisce la concreta essenza, gli dà l' essere. Il concetto puro kantiano non è soggettivo. Kant certo molte volte fa credere di ritenerlo tale, o tale anche esplicitamente lo dice; ma qui non trattasi di fissare, di stereotipare il pensiero di Kant, ma proprio di svolgerlo secondo i suoi principi vitali contro le parti non più vive. E se accettiamo il concetto di esperienza che dalla critica si matura, dobbiamo negare questa soggettività del-

le categorie, *dobbiamo cioè negare la produzione dell' oggetto da parte del soggetto.* Questa produzione che è sembrata la grande e la più alta innovazione portata dal criticismo nel pensiero filosofico, è, si può dire, vecchia quanto la stessa riflessione filosofica; si è sempre pensato che il soggetto facesse le idee. Il valore di Kant, invece, non sta in questo; sta nell'aver decisamente portato il mondo ideale nella realtà con l' unità dell' esperienza. Solo a questo patto il kantismo nella sua essenza vitale e nel suo svolgimento non è soggettivismo.

Bisognerà quindi, se non si vuole lasciare al posto del soggetto quella quiddità dogmatica che c'è in Kant, ricercare qual è il valore che criticamente - cioè dallo sviluppo del concetto critico della esperienza - il soggetto assume. Così dallo sviluppo della concretezza kantiana ci troviamo, da una parte, sospinti a ricercare il valore del soggetto, quando si sia abbandonata sia la quiddità sostanziale inconoscibile, che ci risulta inconcepibile, sia la universalità, che risulta l' unica caratteristica dell'oggetto in quanto tale. Giacchè la distinzione fondamentale di soggetto ed oggetto noi possiamo ritenere unificabile quanto si voglia; ma unificare neppure potremo, se dei due distinti da unificare non sappiamo la distinzione; e questa non può sapersi,

se soggetto ed oggetto valgono entrambi soltanto universalità. Questa perciò non può essere la caratteristica del soggetto in quanto tale, a meno che non si voglia abbandonare non solo il concetto critico dell' esperienza, ma anche ogni esperienza ed ogni coscienza. Questa ricerca critica del soggetto faremo nel capitolo seguente.

Dall' altra parte ci troviamo qui sospinti a riesaminare quel punto oscuro del criticismo kantiano, del principio delle categorie, e del valore che ha il kantiano *Bewusstsein überhaupt*. Or io non so se nell' intenzione di Kant questa coscienza in generale, nella quale, pensate, le cose diventano oggetti, sia da ritenersi un o il soggetto; ma affermo che se vogliamo rimanere nella concezione critica della esperienza come sintesi del soggettivo e dell'oggettivo, non possiamo ritenerla soggetto. E ciò non deve trovarsi strano, quando si sia intimamente persuasi che tutto è coscienza, e che questa affermazione è diversa dall'altra, con la quale si suole confondere, che tutto sia soggetto. La « coscienza in generale » di Kant non cessa dall' essere in qualche modo coscienza, anche quando non sia, per sè, il soggetto, anzi sia oggetto, sia l'oggetto. E si spiega allora così l'oggettività delle categorie con la superiore oggettività del loro principio. Non si potrà più dire che l' oggettività consegue dalle ca-

tegorie, ma si dovrà invece dire che le categorie hanno il loro principio nella oggettività, che è appunto la coscienza in generale, che è l'universalità.

VII. - **Analisi dell' universalità**. — L'universalità, direbbe Kant, è la validità di un oggetto per tutti i soggetti possibili. Quel che un soggetto ritiene valido per sè, cioè sa come fenomeno suo, è universale (e perciò oggettivo), quando è conosciuto da tutti gli altri soggetti possibili come ugualmente valido anche per loro.

Io che scrivo, vedo di fronte alla mia finestra un ulivo; quest' ulivo vale come tale per me, cioè è un mio fenomeno, una mia rappresentazione. È un oggetto? No; si può dire qualità o atto soggettivo, cioè è soggetto, quantunque ne costituisca una parte o un momento solo. Ma, quando quest' ulivo vale come tale anche per ciascun soggetto possibile, che intenda me e sia da me inteso, cioè quando quest' ulivo è anche fenomeno, rappresentazione loro, allora esso cessa di valere per me *solo* e quindi per ciascun *solo* soggetto, e si pone invece come valido per tutti. E se il porsi-valido-per-me-solo significava costituire una parte della mia singolare soggettività, porsi-valido-per-tutti vorrà dire costituire

una parte della soggettività di tutti; ma siccome significa anche cessare di valere per ciascuno in quanto ciascuno, vorrà dire anche costituire una parte della soggettività di tutti non in quanto tanti ma in quanto uno. L'ulivo in quanto universale vuol dire l'unicità (per quanto parziale, perchè si tratta soltanto di un ulivo) dei soggetti. E se l'universalità costituisce la oggettività, questa unicità dei soggetti costituisce l' oggettività loro. Quell' ulivo in fondo costituisce una parte della oggettività dei soggetti uomini.

Dov' è dunque andata a finire l' oggettività dell' ulivo in quanto tale? È andata a finire col costituire l'oggettività dei soggetti, pei quali vale. L' oggettività dell' ulivo veramente ci è scomparsa: l' ulivo, universalizzandosi, non ha costituita la sua oggettività ma la nostra. Giacchè ha fatto sì che ciascuno riconosca in sè un fenomeno identico, e perciò, sotto quell'aspetto, non sia più un ciascuno, ma sia unico. E ogni oggettivazione si risolve in questo. E si risolve in questo, proprio perchè in tal processo il « ciascuno », cioè il soggetto nella sua pura singolarità, è incapace di cogliere l'oggetto. Che io, dinanzi al fenomeno ulivo, conforti la *mia* esperienza visiva con altra *mia* esperienza, non basta. Tutta la mia esperienza darà sempre soltanto me; io in sogno ho esperienza dell'ulivo,

ma esso non è oggettivo, perchè non è universale, cioè perchè non procura la mia oggettività.

Come dell'ulivo si dica anche delle verità oggettive di ordine logico. Fintatochè $2+2=4$ non vale per gli altri come per me, io non posso affermarne la oggettività. Che l'ulivo e la somma di due più due abbiano, ciascuno, una oggettività diversa, a noi qui non importa. Anche quella somma, perchè sia oggettiva, deve aver prima procurata l'oggettività a me. Si tratti di analisi o di sintesi, di oggetto ch'io conosca a-priori o a-posteriori, un quid che voglia porsi oggetto per me, deve universalizzarsi, cioè porsi come oggettività inerente al soggetto stesso, dinanzi al quale si pone come oggetto.

Fin qui, adunque, la universalità dell'oggetto è quella unicità, per la quale ciascun soggetto va oltre la propria singolarità, riconoscendo, in questo abbandono della propria singolarità, la propria oggettività.

Ma nella posizione schiettamente kantiana, dalla quale siamo partiti, siamo ancora dinanzi ad una grande distinzione di oggetti da una parte e soggetti dall'altra. Vero è che quegli oggetti in fondo finiscono con l'essere assorbiti in questi soggetti e col costituirne l'oggettività unica; ma questi soggetti come ci risultano? Non in modo diverso da quello in cui ci risultavano

quegli oggetti. Gli altri soggetti come me risultano a me nella mia esperienza, proprio come risulta l'ulivo, e quindi di ciascuno di essi saprei, come dell'ulivo, soltanto l'oggettività, in quanto ciascuno mi viene confermato dagli altri. Ch'io lo veda o, comunque, lo pensi, non basta, come già non bastava il mio vedere o pensare l'ulivo; nè basta ch'egli mi parli e ch'io lo intenda, perchè ogni cosa in suo linguaggio mi parla, ed io, in esso, la intendo, e se ciò bastasse per il mio vicino, basterebbe anche per l'ulivo. E allora posso più distinguere quelli che dico soggetti come me, e che devono confermarmi l'oggetto perchè esso sia tale, da questo oggetto che devo dir tale, solo quando mi venga la predetta conferma? Perchè non porrò fra quei primi l'ulivo, e, inversamente, come oggetto il mio vicino? È quanto, con altro procedimento, è stato fatto, quando si è dimostrato che, per una esperienza critica, l'oggetto come cosa in sè non è concepibile. E allora, togliendo dalla posizione kantiana la parte dogmatica, troviamo 1) che quei « tutti i soggetti possibili », per i quali essendo valido un oggetto è universale, non sono altro che semplicemente « i tutti », e non una data categoria fra questi. 2) Che quell'oggetto, che col suo valere per tutti è universale, non è altro che proprio e sol-

tanto questo valere per tutti e quindi non è già prima e senza di questa validità. E si spiega perciò come dovea necessariamente accadere, che l'ulivo, elevandosi da molteplice fenomeno a oggetto, non facesse altro che procurare l'oggettività ai soggetti, dinanzi ai quali si presentava: da questi però non è escluso, come a prima vista pareva, quel soggetto che egli costituisce, e perciò procurava l'oggettività anche a se stesso.

Così da una pura e semplice chiarificazione critica della posizione kantiana ci risulta che la universalità non è altro che la unicità ma proprio di quei molti, pei quali si afferma, cioè dei soggetti. E con questa unicità costituisce la oggettività.

Solo così noi, quando vogliamo spiegare l'oggetto, non lo presupponiamo già, come appunto faceva Kant con la sua « cosa in sè ». L'oggetto è l'unico, valido *per* tutti, e che perciò è unico *in* tutti. Se l'oggetto fosse già prima e fuori di questa unicità valida per tutti, questa universalità non servirebbe a spiegare nulla: noi o già sapremmo l'oggetto fuori di questa universalità, e non ne avremmo quindi bisogno; o non lo sapremmo, e quel che la universalità ci dicesse, nulla chiarirebbe di questa nostra ignoranza. L'universalità non può essere

caratteristica di uno speciale quid (oggetto), che, per la sua natura, abbia questo attributo di universale, senza risolversi del tutto in quel quid. O l'universalità costituisce essenzialmente l'oggetto, o non è un suo carattere.

Questo, si sa, non fu visto da Kant, che ammette un Obiekt entro un Gegenstand, e quindi una *x* cosa in sè accanto a un concetto; ma, quel che è più, mi pare che non sia stato ancora visto chiaramente. Certo per Kant, che primo scopriva questo mondo della piena concretezza, era difficile, se non addirittura impossibile, aver sicura coscienza della contraddizione o almeno dell'equivoco in cui si chiudeva, ed elevarsi quindi ad una superiore concezione dell'oggetto. Ma anche dopo che di quella dogmatica « cosa in sè » si è mostrata l'inconsistenza, non si può dir del tutto chiarito l'equivoco. Il meglio che al riguardo si è fatto, è stata la pura e semplice negazione dell'oggetto, per riconoscere l'unica e la piena concretezza nel soggetto. L'oggetto è il « non soggetto », e quindi, dove tutto è soggetto, il nulla. Negazione dell'oggetto, che è dovuta all'avèr senz'altro soppresso l'Obiekt per rifugiarsi unicamente nel Gegenstand, mentre bisognava riconoscere l'identità dell'Obieckt e del Gegenstand. Per penetrare nella natura di tale oggèttività bisogna abbando-

nare il pregiudizio che l'oggetto sia soltanto il non soggetto, essendo Gegenstand senza Obiekt, puro pensato senza realtà; bisogna abbandonare il pregiudizio che l'oggetto, ed esso solo, sia fittizia astrazione.

VIII. - **Universalità oggettiva e universalità logica.** — Ci si può obbiettare, ed è stata già obbiettata a Kant (1), una confusione del concetto di universalità logica (« estensione del concetto o della legge a tutti i casi particolari possibili ») con quello di universalità oggettiva (« validità per tutte le intelligenze »), che « sono ben lungi dal costituire una cosa sola ». Giacchè « la universalità logica implica certamente l'obbiettività della esperienza...; ma inversamente l'obbiettività non implica punto la universalità logica e perciò non può avere in essa il suo fondamento ».

Ora ciò poteva e doveva rimproverarsi a Kant dogmatico, che da una parte lasciava intatta la oggettività precritica, cioè la oggettività

(1) Martinetti - *Introduzione alla metafisica*. Torino, 1904 p. 241.

di enti distinti e diversi dai soggetti che li percepivano, e dall'altra cercava di costruire un'altra oggettività che fosse compatibile con la unità della esperienza. Voi con le vostre categorie, si può dire a Kant, mi spiegate come io mi formi il concetto di un oggetto, ma non potete certo pretendere che questo concetto, con la sua universalità di concetto, mi dia proprio l'oggetto nella sua realtà. Esso rimarrà concetto e non altro. L'oggettività dell'ulivo voi non me l'avete spiegata, quando mi avete dimostrato come io mi formi il concetto, che è universale, perchè vale per tutti gli ulivi possibili (universalità logica); l'oggettività reale dell'ulivo è presupposta a questo concetto, ed è presupposta quindi anche la sua universalità oggettiva, che non è la validità di un concetto (legge) per tutti gli enti che l'attuano, ma è la validità di quell'ente per tutti i soggetti che lo percepiscono.

Ma rimproverare ciò a Kant è mettersi sulla via del suo dogmatismo invece di approfondire quella del suo criticismo. Mettersi sulla via del suo dogmatismo, confermando la concezione dogmatica dell'universale, sia che lo si intenda con Platone, come entità a sè prototipo del reale, sia che lo si intenda, con Aristotele, come astratto prodotto dell'intelletto. Kant invece avea già scoperta, senza pur vederla chiaramente, la vera

natura dell' universale. Questa infatti stava nella unità oggettiva dell'esperienza fatta dai soggetti, e non in una entità intuita oltre l'esperienza o in un artificiale prodotto del lavoro di astrazione dalla esperienza. Aver portata la universalità nella esperienza, questo è il vero merito di Kant. E continuare a distinguere in senso dogmatico tra universale oggettivo e universale logico, ponendo il primo come il precedente del secondo, è non vedere questo merito. Kant ha torto nel dedurre l'oggettività degli enti dalle categorie, quando pone queste categorie come un prodotto del soggetto, sia esso unico ed assoluto, o molteplice e contingente; ma, quando si vedono le categorie come le forme di quella coscienza in generale che è proprio l' oggettività della coscienza, allora la deduzione kantiana della oggettività degli enti da esse riacquista tutto il suo magnifico valore.

L' universalità logica, dice il Martinetti, implica l' universalità oggettiva; ma non inversamente. Si può subito domandare, qual è la universalità sottostante all' una e all' altra forma di universalità, che sarà poi la vera e l'unica universalità; giacchè queste due forme di universalità, col loro essere l'una diversa dall'altra, non pare che rispondano alla essenza stessa della universalità. O, ammesso che la cosiddetta universalità

oggettiva sia la fondamentale, giacchè su essa si erge quella logica, si domanderà se la vera universalità è questa più alta ma più ristretta universalità logica, o quella, meno alta ma più ampia, universalità oggettiva. Anche la pura e semplice universalità così avrebbe dei gradi e delle limitazioni.

Laddove il puro universale o è unico, o non è universale. E non può essere altro che il valido *per* tutti, e quindi *in* tutti. Ciò che ci trae in inganno, è sempre la parziale considerazione di questi tutti. L'oggettività dell'ulivo, di un ulivo, sta, direbbe il Martinetti, nel valere per tutte le intelligenze e, potrebbe aggiungere, per tutti i soggetti senzienti. Ora ci sono, oltre queste intelligenze e oltre questi soggetti senzienti, altri enti, pei quali l'ulivo non vale come tale? Se sì, allora soltanto l'universalità oggettiva dell'ulivo non vale per tutti gli altri ulivi, cioè non è anche universalità logica; ma è evidente che in questo caso ricadiamo proprio in quel dualismo che Kant avrebbe avuto il merito di farci superare. Se non vogliamo cadere in questo, dobbiamo escludere che l'ulivo che è oggettivo perchè vale come ulivo per tutti noi soggetti, non valga come tale per altri enti, che quindi non sarebbero soggetti e sarebbero enti del tutto separati e diversi da noi. Ed escludendo ciò, quella che

abbiam detta universalità oggettiva dell'ulivo, cioè il suo presentarsi come lo stesso ulivo dinanzi a tutte le intelligenze, diviene anche universalità logica, giacchè vale anche per (è in) tutti gli altri ulivi (§§ VII). Cioè, l'universalità logica sarebbe della stessa natura della universalità oggettiva; ma soltanto, lungi dall'essere la vera, sarebbe una universalità parziale, giacchè varrebbe solo per tutti gli ulivi possibili, ma non varrebbe per gli enti che non sono ulivi. E allora l'universalità oggettiva implicherebbe l'universalità logica; ma questa inversamente non implicherebbe quella, se per implicazione intendiamo la totale inclusione dell'implicito nell'implicante. Avremmo riconosciuto quindi, nella così detta universalità logica, nient'altro che una limitazione della universalità oggettiva.

La verità è che non è possibile che l'oggetto sia oggetto senza essere nello stesso tempo concetto, legge. E perciò quella che è universalità oggettiva, è anche universalità logica. Il singolare « questo » o « quello », in quanto puramente tale, non può essere oggetto, perchè non può essere valido per tutti i soggetti. Infatti ciò che non è valido per alcun altro questo o quello (cioè non ha universalità logica, non è concetto, non è legge), proprio per questa ragione non può esser valido per tutti i soggetti (cioè non ha

validità oggettiva). Il « questo » mio, in quanto puro questo senza significato, non è assolutamente il « questo » di un altro soggetto come me. La oggettività, in vero, è tutt'altro che oggettiva, quando non viene intesa come universalità, e come la sola universalità possibile; e così reciprocamente la universalità (logica) è tutt'altro che universale, quando non viene intesa come oggettività, e la sola oggettività possibile. Nel primo caso ci troviamo dinanzi alla cosa in sè, che invano abbiamo affermata o affermeremo come conosciuta o sconosciuta; nel secondo caso ci troviamo dinanzi all' universale fittizio, di cui sempre invano abbiam voluto e vorremo stabilire la nominalità o la realtà. Il campo della pura oggettività è il campo della pura unicità senza numero, e solo su questo campo sorge la universalità. La singolarità, sia assoluta singolarità astratta, o sia concreta determinazione, è sempre o assoluto abbandono o turbamento, contaminazione della schietta oggettività.

Perciò l' universalità del concetto non è mai soltanto una finzione logica (e ad una finzione si riduce una universalità di natura diversa da quella obiettiva), ma si fonda sempre sulla oggettività stessa del reale concepito. E l' oggetto puro o è universale, o non è. Kant perciò vide giusto e in conformità con la sua grande scoperta

6

della unità della esperienza, quando vide che i cosiddetti oggetti del senso non sono oggetto, se e quando li riteniamo mancanti di universalità. La duplicazione degli oggetti in reali e ideali, cose e concetti, crea una inconcepibile duplicazione della universalità (singolare l'una, quella oggettiva; schiettamente universale l'altra, quella diversa o più che oggettiva) e mette necessariamente capo ad un dualismo di natura e coscienza, che l'essenza tutta consapevole della realtà non può consentire. Si creerebbero due grandi categorie di oggetti, ciascuna delle quali non avrebbe niente da vedere con l'altra. Senza dire, che si dovrebbe poi in una di esse trovar posto per i soggetti, a meno che non si volesse di questi formare una o due altre categorie di enti, secondo gli oggetti cui fossero di fronte.

Concludendo, la pura oggettività, essendo schietta universalità, è assoluta unicità. Perciò l'oggetto non è nè dato nè prodotto nè della conoscenza nè di alcun'altra concreta attività della coscienza, ma termine astratto, che la coscienza attua in ogni sua forma di concretezza.

Capitolo Quarto.

LA SOGGETTIVITÀ

I. - **L'antitesi della soggettività.**—Questo tavolo, questo calamaio, questa penna, si dice, sono cose; io sono soggetto. La soggettività adunque sarebbe caratteristica propria dell' ente-io e non degli enti-cose, dei quali invece sarebbe propria la oggettività (1).

Or che cosa vuol dire il mio essere un soggetto, cioè che cosa importa nell' ente-io questa sua caratteristica della soggettività? L' essere, io, soggetto vuol dire il trovarsi di questo ente che dico « io », di fronte ad atti, di cui esso ente è,

(1) Agli esempi volgari addotti per gli enti-cose si può sostituire qualunque entità scientifica si voglia (corpi semplici nella loro specifica costituzione atomica, o atomi nella loro costituzione elettronica, o altro), resta sempre uguale il valore della cosa in quanto opposta al soggetto che la percepisce, e separata da esso.

volente o nolente, cosciente: soggetto alla luce che vedo, al muro contro cui batto, all' uomo con cui mi incontro, alla dimostrazione che necessita me, al fine che me attrae, ecc.; in breve, soggetto ad altro diverso da me ed agente su me. Questi atti, di cui ho soltanto coscienza, quasi subjiciunt me: la soggettività è coscienza della passività dell' ente-io. E siccome la coscienza è coscienza fino a che non falsifica, cioè fino a che presenta tale e quale ciò di cui è coscienza, possiam dire che la soggettività di questo ente-io è la passività consapevole del suo essere. Direi: il mondo che si scontra in me, mi rende suo soggetto, in quanto dello scontro che subisco, ho consapevolezza; e in questo sta la mia soggettività. È vero che, posto che potessi non sapere nulla, non mi direi soggetto anche essendo nella passività; ma ciò non toglie che la coscienza che ho, è di passività. La mia gloriosa qualifica di soggetto, di fronte al tavolo che sostiene il mio braccio, non mi darebbe che la coscienza dell' esser, io, sostenuto premuto da esso; al quale, invece, in quanto ritenuto una cosa che non è soggetto, è negata sì la coscienza del premermi, ma è invece riconosciuta l' attività di quell' atto, cui io sono soggetto. Pare che non possa avere altro valore la significazione che dell' ente consapevole si fa con la parola soggetto: l' io, in

quanto soggetto, è l'ente consapevole della propria passività (1).

Ma, d'altra parte, vediamo che questo ente-io, che è il soggetto consapevole delle varie ma continue azioni degli enti circostanti, delle cose, è anche soggetto consapevole degli atti, di cui è principio attivo egli stesso. So di esser soggetto al lampo che mi abbaglia, ed al tuono che mi atterrisce, ma so anche che sono io il soggetto di quegli atti, che lo stesso fulmine riescono a rattenere o scagliare; vedo il tramonto del sole, ma io ne godo; sento la pioggia, ma io la spiego; il fine m'attrae, ma io voglio; ecc. Son sempre quell'io, che mi sapevo soggetto ad atti non posti

(1) Parmi perciò che ad una prima analisi della coscienza del soggetto di fronte all'oggetto, non risulta che l'oggetto « è inerte, sta » (Gentile, *Teoria dello spirito*, Pisa, 1918^2, pag. 31), come da tempo si vien dogmaticamente ripetendo. Una tale inerzia risulterà forse da un più approfondito concetto dell'oggetto — e noi vedremo di no — ma non possiamo senz'altro, al primo esaminare noi stessi, porre dogmaticamente che « il soggetto è attività, ricerca... e l'oggetto è inerte, sta ». La concezione del soggetto come attività od agente e dell'oggetto come passività è concezione dogmatica anch'essa, che va riveduta criticamente e non accettata senz'altro. Così la tesi che l'idealismo assoluto deve dimostrare è tutta dogmaticamente presupposta nel punto di partenza. Bisogna cominciare a discutere, o ridiscutere, se si vuole, questo punto di partenza. Ridiscutere, senza perciò ripetere posizioni sorpassate. Or che la soggettività sia soltanto attività è falso.

da me ma da me subiti, e che ora mi so soggetto di atti posti da me stesso. Se prima la soggettività era passività consapevole del suo essere, ora è attività consapevole del suo essere. L'ente-io è soggetto in quanto passivo, ma lo stesso preciso ente è soggetto della propria attività. Così esso, proprio in quanto soggetto, pare, da una parte, quasi un ricettacolo passivo, benchè consapevole, di atti che si dicono provenienti dall'esterno di esso, e, dall'altra, principio attivo, ugualmente consapevole, ma creatore di atti che finiscono su quell'esterno, della cui attività è passivo ricettacolo.

Dire che la soggettività è pura consapevolezza, pura coscienza, la quale non è attiva nè passiva, perchè tali sarebbero soltanto i contenuti della coscienza stessa, è risolvere la quistione in favore della attività del soggetto, o non risolverla affatto. Si ha il primo caso, se noi, pur dicendo diversamente, sottintendiamo la coscienza in sè come attiva: la soggettività sarebbe attività, che a sua volta poi sarebbe indizio, simbolo, indicazione — si dica come si voglia — or di una passività or di una attività. Ed è chiaro — a parte la evidente falsificazione che della coscienza facciamo, dandole questo valore puramente indicativo di qualche cosa che è fuori di essa — che una coscienza attiva non può riconoscere il passivo, perchè

essa tutto sa soltanto nella sua forma. E quindi, in ultima analisi, non può che riconoscere spuria, falsa, inesistente quella estranea attività, di cui dovrebbe essere indizio passivo proprio essa coscienza, che è attività. È poi non risolvere la quistione, se tacitamente implichiamo nella coscienza, a cui riduciamo il soggetto, la duplicità trovata in questo. Del resto, se la soggettività è duplice ed è coscienza, non importare in questa la stessa duplicità sarebbe annullare la coscienza, perchè sarebbe falsificarla: la coscienza per se stessa non può essere falsa coscienza.

Resterebbe che gli enti-cose, che noi contrapponiamo, come non-soggetti, agli enti-io, siano anch' essi a loro volta attivi e passivi come gli enti-io, ma, a differenza di questi ultimi, siano inconsapevoli, cioè non abbiano coscienza. Or non c' è bisogno di insistere soverchiamente per far vedere, che per la stessa ragione, per cui non possiamo ammettere che la coscienza sia attività indizio di passività, non si puó neppure ammettere che l' ente-cosa attivo non sia, in quanto attivo, nel campo della coscienza, cioè in fondo non abbia, esso, consapevolezza dell' attività. La coscienza che ne abbia io, diverso da lui, sarebbe coscienza passiva, cioè sarebbe coscienza di qualcosa di diverso da ciò di cui deve essere coscienza. L' attività di quell' ente-cosa,

perchè nell' ambito di un ente-io diventi coscienza consapevole della passività, bisogna che originariamente sia coscienza di attività. Cioè quell' ente-cosa sarebbe anch' esso un ente-io. Si è creduto di evitare ciò, facendo porre l' ente-cosa dall' ente-io (idealismo post-kantiano) e ritenendo il soggetto pura attività; ma si è così falsata la genuina testimonianza della coscienza.

II. - **Idealismo, realismo e dualismo di fronte a tale antitesi.** — Se adunque dobbiamo credere (non credere non possiamo) alla coscienza nella genuina sua espressione, se la soggettività è proprio la caratteristica dell' ente-io (ente consapevole) in quanto distinto e contrapposto all'ente-cosa, e se infine questa consapevolezza si manifesta sia come attività che come passività, quale riterremo genuina espressione della coscienza nella indicazione del soggetto, la attività o la passività? Diremo soggetto l' ente-io in quanto consapevole degli atti che egli subisce dalla attività degli altri enti, o lo diremo invece tale in quanto consapevole creatore di atti?

Di solito, in modo espresso o sottinteso, si pone o si accetta la domanda in tal modo formulata circa la soggettività, e quindi si accetta

l' antitesi che con essa è posta. E, insieme con l' antitesi, la necessità di risolverla (si dice di « superarla », ma in realtà si rimane in essa) accettando l' uno o l' altro valore del soggetto. Si concepisce quindi il soggetto or soltanto secondo la passiva sua significazione, or soltanto secondo l' attiva sua indicazione.

L' idealismo, nella perenne lotta contro il realismo, si appoggia su questa indicazione del soggetto come ente attivo consapevole della propria attività, ed esclude la opposta significazione. Il realismo, al contrario, fa propria la comune significazione del soggetto come ente consapevole della propria passività, ed esclude la opposta indicazione. L' idealismo, così, sostanzialmente diventa soggettivismo ; il realismo oggettivismo. Giacchè la vera entità non è se non là dove è l' attività ; la passività è negazione, è non essere. E perciò se soggettività è attività, ciò che non è soggetto, non è entità ; il non-soggetto, se anche non è assoluta negazione, è pura dipendenza, emanazione del soggetto : non è nè in sè, nè per sè ; per sè è inesistente. Se invece soggettività è passività, è dessa allora che è inesistente : è, al più, pura emanazione o dipendenza dell' oggetto. L' idealismo conseguente, quindi, nega gli enti-cose, che riduce alla negazione che il soggetto fa di se stesso. Il realismo conseguente nega gli

enti-io che riduce a qualità dell' oggetto, a fenomeno, ad epifenomeno o com' altro dir si voglia.

Errore fondamentale comune è la concezione dei termini astratti soggetto ed oggetto come concreti, e quindi l' affermazione della realtà di uno solo di essi come concreto e la riduzione dell' altro termine a nulla o a puro artificio. Il realismo, infatti, in tanto è costretto a negare la realtà del soggetto, in quanto lo concepisce come entità concreta, che vede invece realizzata nell' oggetto. Viceversa l' idealismo in tanto è costretto a negare la realtà dell' oggetto, in quanto lo concepisce come entità concreta che invece vede realizzata nel soggetto. Senza accorgersene e non ostante il loro rigoroso essere conseguenziario, entrambi lasciano intatto il punto di partenza degli enti-io contrapposti agli anti-cose. Invece bisogna riveder proprio questo, risalendo alla coscienza concreta ; bisogna cioè abbandonare la concezione del soggetto e dell' oggetto come enti concreti. L' entità concepita nel soggetto o nell' oggetto, in quanto puramente tali, non può essere che entità astratta ; e perciò, se vale per negare l' astratta oggettività nell' astratto soggetto e così inversamente, non vale per negare la concreta entità al soggetto per aver attribuito l' essere all' oggetto, e così inversamente. In concreto, quindi, l'ente che è soggetto, è anche oggetto. Cioè : per in-

tendere che cosa sia la soggettività, non ci basta ricorrere alla distinzione enti-io ed enti-cose; perchè ritroviamo negli enti-io la oggettività caratteristica degli enti-cose, e in questi ultimi la soggettività caratteristica degli enti-io (Cfr. Cap. III, § VII). La proposizione che nega l' entità al soggetto in quanto tale, non è vera, se non è integrata dall' altra che nega l' essere anche all' oggetto in quanto tale, e se non trovano entrambe la loro conferma nell' affermazione che il soggetto, in quanto entità concreta, è anche oggetto, e così inversamente. Le opposte dottrine, invece, si fermano all' una o all' altra delle due prime negazioni, e non vedono se non dal loro unilaterale punto di vista la conseguente affermazione della identità dei due termini, sostituendo così un termine astratto all' altro termine astratto. E credono così di raggiungere la concretezza. Questa invece non si raggiunge, se non lasciando i termini astratti al loro posto e col loro valore (1).

(1) Dimostrare che l' oggetto, per girarlo e rigirarlo che si faccia come puro oggetto come puro dato, sarà sempre relativo al soggetto (cosa che noi non poniamo più neppure in discussione), non è dimostrare che l' oggetto sia *posto* dal soggetto. Il realismo con altrettanta ragione potrebbe dire che il soggetto è posto dall' oggetto. La relatività dell' uno all' altro non importa che l' uno faccia l' altro, o, se ciò importa, non ci dice quale dei due sia l' agente e quale l' atto. Quando perciò il Gentile,

Ma bisogna che i termini astratti rimangano al loro posto col loro valore, e non ci inducano invece nella tentazione di farsi considerare entrambi, nella loro distinzione, come concreti. Il che appunto fa ogni dottrina dualistica, che, ad un primo esame, appunto perchè accetta i termini posti nella coscienza comune, sembra la più coerente. Più coerente, perchè, conservando il non contestato punto di partenza dei due opposti monismi e accettando sia le concezioni da essi presupposte sia le conseguenti esclusioni (il soggetto non è oggetto; l'oggetto non è soggetto), ne trae la logica conseguenza che ci sono due diverse attività, ciascuna delle quali in presenza dell'altra sente la propria passività (1), cioè riconosce

volendo confermare la posizione Fichte-hegeliana, conclude che « la relazione dell'oggetto col soggetto, per cui il primo è posto pel secondo, implica di necessità il concetto che l'oggetto sia posto dal soggetto » (*Teoria generale dello Spirito*, p. 91), mi pare che postuli nella relazione quello che egli deve dimostrare. Chi ha detto che l'intuizione dell'oggetto nel soggetto sia fattura del soggetto e non dell'oggetto? È proprio questo che è da dimostrare e non da presupporre dimostrato. Rosmini, p. es., direbbe di no; direbbe che l'intuizione accende in noi l'intelletto, il quale, non essendoci ancora, non può porre nulla per essa. E allora il soggetto sarebbe posto dall'oggetto.

(1) Non ci fermiamo a considerare come poi il dualismo, per una inconseguenza insita alla dottrina, sia costretto a porre una attività come prevalente o primitiva, e quindi in sostanza a negarsi come dualismo.

l' altrui attività; e quindi conferma la realtà del duplice punto di partenza. Ma se hanno torto i monisti a non riesaminare il punto di partenza, a fermarsi quindi a mezza strada nel riconoscimento dell' astratto e a non raggiungere perciò la piena concretezza, tanto maggiore torto hanno i dualisti a voler chiudere ostinatamente gli occhi dinanzi alla evidenza della unità del concreto e a voler quindi dare valore di concretezza a entrambi i termini astratti dell' essere nella loro esclusiva distinzione. Non ripeteremo quanto già, al riguardo, abbiamo dimostrato. L' essere oggetto di un ente-cosa abbiam visto che consiste nel suo valere per tutti; validità per tutti che non esclude anzi implica gli enti-io. Io, soggetto, o valgo come tale per tutti e sono quindi anche oggetto, o non sono neppure soggetto, perchè « non sono ».

Dobbiam dunque rifarci al punto di partenza e intenderlo meglio. Cioè: visto che, se intendiamo la distinzione di enti-io ed enti-cose come separazione di due classi di enti concreti, finiamo da una parte, col negare la diretta ed esplicita testimonianza della coscienza riguardo alla passività ed attività, insieme, degli enti-io, e, dall' altra, col porre una delle due classi come classe di enti che non sono enti, dobbiamo riconoscere nella distinzione di enti io ed enti cose quei termini astratti dell' essere, che già per altra via ci erano

risultati. Dobbiamo quindi abbandonare quella supercostruzione della coscienza — portato non della coscienza, ma di speciali dottrine — della entità concreta del soggetto. Dobbiamo perciò esplicitamente affermare che in concreto il soggetto non è il non-oggetto, nè l' oggetto il non-soggetto; ma bensì che il soggetto è nell' oggetto, e l' oggetto si attua nel soggetto, cioè l' ente-io, perchè sia tale, deve essere oggetto, e l' ente-cosa, perchè sia tale, deve essere soggetto.

III. - **Soggettività e solipsismo.** — La proposizione, posta dai filosofi, ripetuta dal volgo, ma non creduta da nessuno, che io, in quanto io, sono un soggetto e non oggetto, e che le cose che mi stan davanti (al pensiero od ai sensi, non importa) sono oggetto e non soggetti, è falsa. Io, soggetto; ma il sole, la luna, l' ulivo, oggetto. Una tale proposizione, ripetuta da tutti, non è, in realtà, creduta da nessuno. Se creduta fosse da qualcuno, questi necessariamente sarebbe un solipsista, solipsista di fatto e non soltanto di dottrina, sarebbe cioè il solo, l' unico. Solipsista di fatto, perchè tutti gli enti si presentano a lui, per quanto più o meno affini con lui, così come gli si presentano il sole e la luna, e quindi come oggetto, se l' oggettività sta in questo presentarsi di enti opposti a colui al quale si presentano, e se-

parati da lui. Ed un solipsista conseguente non deve intendere nessuno e da nessuno deve essere inteso. Unico re di un morto universo deve finire certo col rinunziare al regno per vivere nell' universo e solo così, se mai, regnare. Nè dalla difficoltà del solipsismo mi salvo ponendo me unico ed universale. Continuerò a non essere inteso e a non intendere. Se nel primo caso dovrò rinunziare al regno perchè è regno della morte, nel secondo dovrò rinunziarvi, perchè non vi è regno. E l' universo, invece, è regno, di cui ognuno è re a suo modo. Bisogna finire una buona volta di credere che il soggetto intenda soltanto se stesso. Credere all' unità assoluta del soggetto è il corollario di questa falsa opinione che l' io non intenda altro che sè. La posizione soggettivistica di Cartesio va, più che rovesciata, integrata.

Che cosa sono adunque gli enti che, distinti e diversi, si presentano a me soggetto? In quanto distinti e diversi da me, sono soggetti come me diverso da loro, e perciò più o meno lontani da me, più o meno diversi, ma sempre in reciproco rapporto di coscienza con me. Senza questo reciproco rapporto non ci sarebbe coscienza, e quindi non ci sarei neppure io come soggetto. Perciò è vero che io in qualche modo comprendo tutti gli enti, ma solo a condizione che questi, ciascuno a suo modo, comprendano me. Il grave

corpo che m' è davanti, è un soggetto grave come me, e sente quindi, come grave, la mia gravità, com' io sento la sua. S' io non fossi grave, mi sarebbe impossibile sentire la gravità (1). Questo, e questo soltanto, noi crediamo di fronte agli altri enti: appunto li crediamo *altri, cioè distinti da noi, ma come noi.* E se noi siamo soggetti, soggetti come noi.

Nè vale il dire che io, in me stesso, distinguo la mia soggettività dalla mia oggettività, la mia spiritualità dalla mia corporeità, e so che l' una non è l' altra, e quindi tra gli enti che mi si presentano, distinguo quelli anche spirituali come me, da quelli soltanto corporei. Questa rozza posizione di dualismo realistico non dovrebbe più aver posto nella discussione filosofica, se non

(1) Si potrebbe obiettare: Sta bene, io so il corpo grave, perchè so la gravità di me stesso. Ma si può dire ugualmente che il corpo sa me grave, perchè sente la sua propria gravità? Che valore ha questo dire che il corpo « sa » me grave? Quando sono io che so, ne riconosco il valore: è coscienza; ma dovremo dire che il corpo è consapevole? Si, quando avremo bene inteso quel che significa corpo, dopochè ci siamo persuasi che non può esservi nulla fuori della coscienza. Il sapermi grave che fa il corpo, è proprio lo stesso saper grave lui che faccio io; è l' attuale gravità.

Se il pensare umano, in quanto soltanto umano, sia una determinata forma di coscienza e come si spieghino queste determinate forme di coscienza, è altra quistione, che non toglie la validità di quanto diciamo.

vogliamo esser sempre da capo. Per essa rimandiamo senz' altro a Berkeley, che, nella sua dottrina dell' immaterialismo, non mi pare sia stato battuto ancora da alcuno, per quanto falsa voglia ritenersi la sua supercostruzione soggettivistica o idealistica che dir si voglia. E affermare l' immaterialismo sostanzialmente è dire che non vi è oggetto che non sia un soggetto. E quando non v' è corporeità che non sia nel campo della coscienza, e che quindi in un qualche modo non sia coscienza, affermare la propria corporeità proprio per separarla assolutamente dalla coscienza, per negarla come coscienza, non può significar nulla. Quella affermazione invece un valore può avere solo quando, accettata l' appartenenza della corporeità alla coscienza, si cerca di intendere quale caratteristica speciale importi in così fatta corporeità stessa la sua diretta appartenenza a me, la sua individuale soggettività. Ma, ripeto, affermare in me due concrete entità, la coscienza e la materia, proprio per salvare quella dualità dalla condanna che ne fanno le entità che, con la loro assoluta diversità, dovrebbero attuarla, e dalle quali soltanto, se mai, sarei autorizzato a portare in me la stessa dualità, è proprio un porre il carro avanti ai buoi.

In breve: tutti gli enti, se e in quanto mi si presentano distinti e diversi da me, sono sog-

getti come me, o non sono neppure enti, non sono affatto. E che essi « altri » non siano affatto, non è possibile, senza che non sia anche io; il loro non essere, quindi, sarebbe l'assoluto non essere.

IV. - **Soggetti ed oggetto, termini, singolare ed universale, della coscienza.** — Ma allora, ci si può dire, perchè questa distinzione di soggetto ed oggetto, che non trova la sua conferma e la sua realizzazione nella separazione degli enti-io dagli enti-cose? E, tolta quest'ultima, non viene ad essere del tutto annullata anche la prima? No, la distinzione soggetto-oggetto non è eliminabile; bisogna intenderla, non sopprimerla.

Che cosa è adunque il soggetto puro, cioè il soggetto in quanto si distingue dall'oggetto (1)? Non rispondere a ciò è annullare di fatto la distinzione stessa, anche se si dice altrimenti.

Fintanto che si distingueva tra materia e spirito, cioè tra natura e coscienza, tra cose esi-

(1) Il « cioè » è indispensabile; giacchè si suol dire soggetto puro quel soggetto, che, a differenza di quello empirico, abbia, diciam così, riassorbito in sè l'oggetto. Ma la purezza di un tal soggetto è, come vedremo, molto discutibile, per quanto il soggetto puro così inteso abbia storicamente assolto un compito importantissimo. Il soggetto puro, per noi, è.... il puro soggetto, cioè il soggetto in quanto astratto termine della coscienza.

stenti in modo indipendente da ogni mente e la mente stessa, il soggetto aveva un suo proprio valore e indicava appunto la mente, la coscienza, lo spirito, mentre l' oggetto era la cosa, la natura, la materia. Eran due mondi separati l' uno dall' altro, e aventi ciascuno una sua propria speciale esistenza, per quanto si dicesse il secondo presente al primo e si cercasse di conciliare con ogni mezzo quella separazione con questa presenza. Si poteva magari, invertendo, dire soggetto la natura nella sua realtà, e oggetto lo spirito nella sua idealità, come forse è essenziale alla dottrina del Rosmini, e come, volendo o non, fa ogni idealismo oggettivo precritico (1); ma sempre restano i due mondi separati, e il soggetto l' abbiamo indicato chiaramente, quando l' abbiamo identificato con l' uno o con l' altro. Ma, quando proprio la spiegazione della detta presenza ci ha, con Kant, dimostrato, con evidenza che finora a nessuno è riuscito di oscurare, ci

(1) Che di questa inversione e soprattutto delle difficoltà a cui essa ci espone, questi idealisti oggettivi abbiano sicura coscienza, io non direi. Ma, in qualunque modo, premessa la distinzione di materia e di spirito, noi in quanto materia saremmo soggetti, e in quanto spirito saremmo oggetti. Ne nasce, è vero, una confusione di linguaggio, per la quale è difficile procedere con chiarezza; ma la distinzione è, se non chiara, almeno nettamente indicata.

ha dimostrato che quei due mondi necessariamente formano un mondo solo; quando si pensa che quella dualità, che pare ostacolo insuperabile per questa sintesi, non è proprio che un primo rozzo tentativo di spiegazione dell'unica cosa che ci consta, cioè appunto detta presenza, e perciò errore imposto alla coscienza, e non testimonianza di essa (non pare vero, ma ancora oggi ci sono di quelli che parlano di *dati* oggettivi presenti alla coscienza alla maniera prekantiana (1), e quindi ancora non pongono mente alla presenza per se stessa); quando ciò si è dimostrato e si pensa, è necessario ricercare il più profondo e quindi più vero e genuino valore che ha il soggetto come tale.

(1) Appunto ciò diminuisce molto anche il valore della indagine, pur tanto brillante, del Bergson. Lo spirito del criticismo a lui appare ancora e soltanto come misura dei limiti e del valore della conoscenza considerata come strumento. «Ètudiez le mécanisme de votre pensée, discutez votre connaissance et critiquez votre critique: quand vous serez assurés de la valeur de l'instrument, vous verrez à vous en servir» (*L'energie spirituelle* - Paris, 1920[6], pag. 2) E tal momento, ha ragione egli di aggiungere che non verrà mai. Ma appunto perciò la conoscenza assume ben altro valore che quello di strumento, e la critica ben altro significato che quello di valutazione di tale strumento. Appunto perciò bisogna intendere la realtà come presenza (cioè coscienza) e da questa partire per la soluzione dei problemi.

Ricerca che resta ancora quasi tutta da fare. In realtà lo sviluppo postkantiano della relazione soggetto-oggetto non ha ancora del tutto abbandonato quello che era il presupposto fondamentale del dualismo; non l'ha abbandonato neppure nei più assoluti assertori della unità e della universalità dello Spirito: si continua a vedere nell'oggetto il non-io; lo si riduce quindi a pura negazione, il che è senz'altro una falsità, che ha indotto e induce allo sforzo del superamento dialettico. La dialettica hegeliana è resa necessaria proprio da questo non visto residuo di dualismo realistico. *L'oggetto non è soltanto il non-io.* Se dopo Kant si è inteso che la presenza dell'oggetto al soggetto importa appunto che in concreto soggetto ed oggetto non esistano separatamente, devesi intendere anche che l'oggetto non può più essere, sic et simpliciter, soltanto il non soggetto. Dir cio è negare senz'altro l'ammessa sintesi. E tutto l'idealismo postkantiano si dibatte appunto in questa contraddizione, di aver, cioè, messo in evidenza e sviluppato l'imprescindibile valore monistico della critica, e di voler nello stesso tempo conservare il valore precritico dell'oggetto come non soggetto e quindi cercare di porlo d'accordo con la coscienza critica. Impresa impossibile quant'altra mai. C'è invece da fare una cosa semplicissima. Ma è un uovo di Colom-

bo, che forse può esser visto solo dopo e attraverso la dialettica hegeliana. C' è da integrare la proposizione che dice che « l' oggetto è il non-soggetto », con l' altra, ugualmente valida, che « il soggetto è il non-oggetto », concependo in quest' ultima proposizione l' oggetto non soltanto col valore negativo che gli risulta dalla prima, ma con un valore positivo come quello che ha il soggetto nella prima proposizione. E così, come non si pone il soggetto soltanto nel non-oggetto, non si porrà neppure l' oggetto soltanto nel non-soggetto, per evitare di chiuderci in una pura e semplice negazione; e come si era già visto l' oggetto nel soggetto, si vedrà anche il soggetto nell' oggetto. Da questo punto di vista, che può dirsi della concretezza, i problemi filosofici vengono a prendere tutti una posizione nuova, a cominciare dallo stesso fondamentale problema (e quindi filosofia) della natura. Natura, che, sol perchè intesa come oggetto della coscienza (anzi appunto perchè intesa come tale), non devesi considerare come pura negazione della coscienza. Se adunque, appunto per essere presenza (« esser davanti », e non « essere in questo momento »), la relazione soggetto-oggetto non ci dà e non ci può dare due mondi separati, ma un mondo solo, i due termini di quella presenza non si attuano solo con una reciproca negazione, ma bensì con

una reciproca implicazione. L'oggetto, appunto perchè presente al soggetto, non è soltanto il non io, cioè non è l'io che si pone come non io. I termini dell'implicito non sono soltanto negativi l'uno dell'altro. Questo porsi dell'io come non io è proprio reso necessario, dicevo, da questo residuo di dualismo dommatico, che è la soggettività assoluta, ritenuta concreta proprio in quanto pura soggettività.

Se adunque non possiamo più identificare il soggetto puro con la coscienza, perchè anche l'oggetto puro è coscienza, ci incorre l'obbligo di vedere in che modo si possa intendere il soggetto, se vogliamo mantenerne la distinzione dall'oggetto.

Direbbe il Rosmini: Il soggetto è realtà cosciente (1). Ma o intendiamo realtà come oggettività e coscienza come soggettività, e allora abbiamo messo il soggetto proprio come l'immanente concreto; cioè non abbiamo solo rinnegata la separazione dei due mondi, ma anche la distinzione stessa, non affermando in che cosa possa

(1) Questa definizione del soggetto non credo che si trovi così schietta in Rosmini, ma è il concetto che del soggetto si matura in chi studi il pensiero rosminiano. Pensiero, che si avvolge continuamente in contraddizioni, in lungaggini, in superate quistioni scolastiche; ma che ha sempre in sè delle luci, che son lungi dall'essere state scoperte tutte.

consistere la soggettività pura in un mondo concreto, soggettivo e oggettivo insieme. Ovvero intendiamo per realtà quello che il Rosmini intende, cioè la forma sensibile della coscienza, supponendo una forma di coscienza superiore che è l' idealità, e allora la risposta rosminiana suonerebbe così : Tutto è coscienza ; ma la forma inferiore di essa, individuale e transeunte, è soggettività, la forma superiore, universale ed immanente, è oggettività. E da questa posizione rosminiana, spogliata di quanto vi è di dommatico e di dualistico nella dottrina del Rosmini, io credo che vi sia da trarre molta luce. Giacchè, tolto appunto il dogmatismo rosminiano, il soggetto risulta individuazione dell' universale unico, e l' oggetto universalizzazione del molteplice individuale. Così soggetto ed oggetto si chiariscono come gli aspetti astratti di quel processo che è il concreto. Astratto l' universale, ma altrettanto astratto il singolare. Soggetto, per sè, adunque, è l' astratta singolarità della coscienza; oggetto, per sè, l' astratta universalità di essa.

Ed è, a mio avviso, grave errore dire il primo soggetto empirico, e il secondo vero soggetto, Spirito, io assoluto o puro. Ciò dicendo noi perdiamo l' oggettività ; e, siccome, sebbene astratta, non possiamo farne a meno, l' andiamo ripescando poi nella negazione dialettica del sog-

getto, che porrebbe, col suo non-io, insieme la molteplicità individua dei soggetti empirici e la oggettività, la quale, non potendo consistere in altro, finisce in questa empiricità dei soggetti in quanto singolari. Laddove è vero che i soggetti, in quanto schiettamente singolari, sono astratti, ma sono proprio astratti soggetti, sono proprio quell'astrazione che diciamo soggettività. In breve, io sono io, proprio in quanto sono individuo singolare sia in senso astratto che in senso concreto; cioè sia in quanto io mi finga esistente come assoluta singolarità, quasi atomo scisso da tutti quanti gli altri atomi (1), sia in quanto io attui in realtà la mia individuazione, cioè riconosca la mia singolarità come un atto di quel continuo che è il mondo oggettivo, nel quale proprio io, come soggetto, porto il discontinuo.

V. - **Il soggetto puro, non agente, ma potenza.** — Il soggetto puro, adunque, non è la coscienza, ma la singolarità della coscienza; diremmo la sua realtà, se volessimo accettare il

(1) Il valore del singolare e perciò del soggetto nella realtà rimane, perchè rimane il valore dell' astratto. L'astrazione è finzione, solo quando la si scambia con la concretezza, cioè quando non la si riconosce nella sua vera natura. In questa invece (e vedremo in breve qual è) essa è imprescindibile, e dirla falsa o sopprimerla è negare la realtà.

valore rosminiano della parola realtà (valore, comunemente accettato, ma che si fonda su un vecchio pregiudizio, che cioè gli enti siano esistenti in quanto assolutamente singolari, e che questa esistenza singolare sia la realtà), che invece può suonare diversamente (1).

Questa concezione del soggetto non è da confondere con quella molto diffusa, e che può ritenersi comune, per quanto non sempre esplicitamente professata (è raro oggi che si faccia questo ripensamento di quel che soggetto ed oggetto valgano per loro stessi), con quella concezione, che pone il soggetto come principio agente della attività spirituale, si faccia poi esso unico o molteplice.

La concezione del soggetto come agente è una concezione dogmatica, se attribuita, sic et simpliciter, al puro soggetto. Quando invece si abbia presente il concetto critico della realtà come esperienza, pel quale l' oggetto deve essere coscienza come il soggetto, si vede che caratteristica del puro soggetto è la singolarità individuale, e questa, in quanto tale, non è principio di attività, ma soltanto individuarsi, singolarizzarsi di questa. Non essendosi visto ciò, e continuandosi, anzi, anche in una concezione critica della realtà, a vedere

(1) Cf *La realtà dei fatti storici*, in « Il Conciliatore », Roma, 1915, p. 535.

il soggetto puro come principio agente, si è dovuto, per una logica intrinseca allo stesso processo del pensiero, spogliare il soggetto della sua caratteristica di singolarità individuale (che pur era il presupposto e il fondamento della stessa indagine critica), e farlo universale ed unico. Si è dovuto; perchè, in una realtà che è coscienza, il soggetto come principio agente dovea naturalmente apparire come il concreto, cioè come l'unico essere. Il prodotto, in una realtà che è coscienza, non è qualche cosa che sia fuori del producente. E facendo unico questo concreto, si evitava di porre il principio dell'attività in una assoluta e perciò non unificabile molteplicità; ma, d'altro lato, in realtà si falsava il concreto, giacchè si scacciava da esso il molteplice e il diverso. Invece la concreta unificazione del soggetto e dell'oggetto, che è il risultato definitivo della critica, non importa l'esclusione, dal soggetto, del già riconosciuto e ineliminabile carattere di singolarità individuale, e quindi della molteplicità, ma bensì di quello di principio agente. E la ragione è la solita: O l'agente è già anch'esso, come è necessario, un atto, e allora un tale agente non è soggetto puro, è soggetto-oggetto, attività, soggetto concreto. O riteniamo (della concepibilità di ciò ora non discuto) che l'agente, per sè, non sia atto, ma puro agente; e allora l'oggettività non

c' è più, essendo atto che non è mai agente, essa è vuota e falsa astrazione, puro e semplice flatus vocis, di cui non vedremmo neppure la ragione. Quella unificazione critica, quindi, andrebbe irremissibilmente perduta, e si tornerebbe, se mai, a un soggettivismo spiritualistico berkeleyano con tutte le difficoltà che esso implica. Una rappresentazione, puro atto del soggetto, non sarebbe mai soggetto creatore della rappresentazione stessa. Non ci sarebbe così mai modo di superare l' astrattezza del termine oggetto, perchè in realtà inavvertitamente lo si è già implicato nell' altro termine, quando esclusivamente a questo si è data l' attività ; il termine oggetto, rimasto solo in una già vuotata astrazione, muore in questa, svanisce. E con esso svanisce e si vuota la realtà. Giacchè, perduta l' oggettività, viene necessariamente a perdersi poi anche la soggettività; non sono, infatti, concepibili soggetti che in concreto non abbiano oggettività, cioè non valgano neppure come soggetti (1).

(1) Io credo che sia merito del così detto idealismo attuale che in Italia il Gentile sta affermando con tanto calore, proprio questo far sentire il vuoto, cui si giunge sviluppando logicamente la posizione hegeliana dell' idealismo assoluto. C' era bisogno di raggiungere la vetta di questo, di superare anche la forma ancora un po' pesante da esso presa in Inghilterra e forse anche in Francia, c' era bisogno di portare l' hegelismo alla sua ultima espressione, perchè si vedessero le nuove posizioni.

Quando noi adunque dal soggetto puro togliamo, come devesi, non la singolarità molteplice, ma la caratteristica di principio agente, perchè tale che involge la concretezza e quindi implica già l' oggetto, di fronte al quale invece vogliamo intendere nella sua purezza il soggetto; quando ciò facciamo, ci avviamo verso un nuovo monadismo, che, sostanziato di critica, e maturatosi da essa, non sarà da confondere con qualunque monadismo precritico; verso un monadismo, per le cui monadi non abbiamo bisogno affatto nè di stabilire nè di prestabilire l' armonia, giacchè l' armonia non è il prodotto delle monadi in quanto puramente tali, nè il loro presupposto, ma consiste proprio nell' essere di tali monadi, si risolve in esse. Il soggetto, come puro soggetto, non fa nulla; in quanto fa, esso è concreto, cioè soggetto-oggetto, cioè individuazione.

L' ostacolo maggiore a una netta visione della individuazione sta proprio nel persistente dualismo con cui abbiamo, per lungo uso di falsa dottrina, quasi connaturata la nostra mente. Ma quando di questo riusciamo a spogliarci, cogliamo appunto questa individuazione e questa vediamo come soggettiva in quello che io dico processo di intensione (1) e che è come il tendere dell' unico essere

(1) Cfr. *La coscienza morale*, Spezia, 1915, p. 73, n. 5

tutto verso singoli punti, che perciò riconoscono sè centri di una realtà di natura non diversa dalla propria e non estranea a questa. Così l'oggetto puro, cioè l'essere universale di cui i soggetti si riconoscono centri, non è passiva emanazione del soggetto, ma neppure è principio agente, come non è principio agente il soggetto stesso. Giacchè ogni principio agente è concreto.

Si intende così, perchè l'universale idea oggettiva, pur astratta, non è una fattizia rappresentazione, non è un prodotto dell'individuo soggetto. Non va confuso (ed è questa un'altra delle confusioni solite a farsi) l'astratto col fattizio. L'astratto, identificato col fattizio, diventa arbitrario, e noi invece abbiam visto che esso è essenziale alla organicità del reale.

Perciò, adunque, il soggetto, in quanto puro soggetto, cioè in quanto quel termine astratto che nella realtà noi viviamo fuso con l'altro termine che diciamo oggetto, non è nè agente nè atto, come nè agente nè atto è l'oggetto in quanto tale. I termini della realtà *(Wirklichkeit)* non sono l'agente e l'atto. Quando questi noi poniamo come termini astratti della realtà, poniamo il concreto come astratto, e perciò non intendiamo nè l'astratto nè il concreto. Agenti ed atti sono entrambi concreti; e l'atto di un agente non è l'oggetto di un soggetto. L'atto

non è che l'agente in un certo momento di tempo (1); perciò nella realtà non ci sono agenti ed atti, ma ci sono soltanto degli agenti concreti, cioè degli enti, individuati e perciò singolari, ma con la universalità del loro essere.

Se guardiamo distintamente questa loro singolarità e questa loro universalità, di fronte all' attività che essi in concreto sono, vediamo queste due forme astratte della loro concretezza, come diverse ed opposte *potenze*. Si vede così che la potenza non è, secondo l'antica concezione, qualche cosa che sopravvenga ad un atto e quasi lo compia, non è un potere che un ente, che è già qualche cosa anche senza esso potere, ha od acquista poi, quasi non abbia potenza rispetto alla sua propria attualità, ma è l'astratta capacità agente dell'atto. Cioè, in fondo, è l'atto stesso, ma visto non nella sua viva attività, ma o nella sua pura capacità centripeta, per cui l'universale essenza serve al suo attuarsi singolare, o nella pura capacità centrifuga, per cui la sua entità singolare si diffonde nell'universo.

(1) Per questa essenziale appartenenza del tempo alla realtà, cfr. quanto ho detto ne « *L'Essere e il Problema religioso* » e più esplicitamente ne « *La coscienza morale* ».

Capitolo Quinto.

I SOGGETTI

I. - **L' attività non è soggettività, ma concretezza.** — Si intende ora meglio, perchè dicevamo che domandare se il soggetto è l' ente consapevole della sua attività o della sua passività, è por capo necessariamente o a un dualismo o a un monismo falso perchè parziale (Cap. IV, § I, II). L' attivo e il passivo non possono essere termini astratti del concreto, perchè nessuno dei due ha natura di termine. L' uno, perchè più che termine; l' altro, perchè meno che questo, perchè nulla. Il problema della passività, quindi, è il problema della negazione, come il problema dell' attività è il problema dell' essere. E il soggetto puro, in quanto termine astratto della coscienza, non può essere nè attività, nè passività, nè entrambe insieme.

Identificare l' attività con la soggettività è errore non meno grave dell' identificarla con l' oggettività. All' idealista che dimostra come l' oggetto sia la creazione dell' attività del soggetto, il realista avrà sempre ragione di contrapporre per lo meno il suo scetticismo di fronte a tale dimostrazione. Egli potrà sempre dire che la dimostrazione par logica, necessitante all' assenso, ma pure essa non può conquistarlo pieno, perchè la coscienza stessa del soggetto che deve assentire, si ribella, in quanto ha intima persuasione che l' oggetto, in quanto saputo dal soggetto, non è fatto da lui, e che anzi in tanto il soggetto ne ha coscienza, in quanto lo presuppone, e non lo pone. Dire empirico questo soggetto non risolve nulla (1).

Porre il soggetto come agente è necessariamente porlo come concreto. L' agente non può essere astratto; è invece concreto. E se agente facciamo il soggetto in quanto tale, l' oggetto rimane fuori del concreto, è irremissibilmente perduto, nè v' ha modo di riguadagnarlo. E si badi, che l' oggetto, per quanto astratto per sè solo, non può non trovarsi nel concreto. Non bisogna confondere il termine astratto col processo

(1) Per la dimostrazione di questa ultima proposizione cfr., oltre quanto ho detto in altri lavori precedenti, il cap. seguente.

di astrazione. *Il termiue astratto non è il prodotto della astrazione, ma il suo presupposto.* Da quando Aristotele ci disse l' universale provenire dal soggetto, non ci siamo più sollevati da questo abisso di oscurità in cui così ci cacciammo. Ci sono però sempre stati tentativi per uscirne. E uno recente notevolissimo è certo quello del Rosmini, il quale però ha soltanto intravista, non ha vista la luce, forse perchè non si poneva in quella piena, assoluta, incondizionata libertà spirituale, che il filosofo deve cercare di dare a se stesso. Il filosofo che indaga, non deve guardare mai alle conseguenze della sua dottrina: porti alla distruzione o alla creazione, alla materia o allo spirito, a conoscere o a non conoscere, al tutto o al nulla; non deve curarsene. Verrà quel che verrà. Solo a questo patto il filosofo è filosofo. L' universalità della filosofia, e quindi il suo essenziale valore, non si salva se non a questa condizione. Tornando all' astrattezza dell' oggetto, non mi si dirà quindi che esso, appunto perchè astratto, deve rimaner fuori del concreto: l' oggetto, come il soggetto, non è il concreto, ma vi è dentro, è un suo costitutivo.

Nè d' altra parte, a far ritenere agenti i soggetti in quanto tali, vale la considerazione che appunto il concreto agente è molteplice, cioè gli agenti siamo molti; giacchè la nostra pura sog-

gettività sta, come s' è detto, nella nostra molteplicità, non nel nostro agire. Nulla, proprio nulla faremmo lasciati a noi stessi, perchè non saremmo neppure. Il nostro agire è il nostro essere concreto, nient' altro ; e niente più invero può essere. L' essere concreto, per la sua natura consapevole, si attua, cioè si traduce in momenti che si dicono atti visti nella loro essenza momentanea. Così consapevolezza e tempo sono reciproci. Il tempo non è la maschera della co. cienza o della realtà, ma la sua essenza. Questo è il risultato esplicito della critica estetica kantiana. Resta da dare il nuovo valore a questa coscienza sensibile, quando le abbiam tolto quello che avea per Kant, di fenomenizzare il reale. E questo valore l' ha, e grande, e non inferiore di certo alle altre forme della coscienza.

Abbiamo detto che la coscienza è agire per la sua natura di sintesi di soggetto ed oggetto ; ma appunto perciò questo agire non vuol dire costruire l' oggetto, costruzione, che escluderebbe la sintesi. Agire è porsi dell' agente in atto, creando nuovi agenti, cioè nuova soggettività ed oggettività insieme. Si crea nuova realtà, cioè nuovi individui concreti. L' argomento che può opporsi a questa creazione del nuovo, cioè l' impossibilità che il tutto aumenti, è, a mio avviso, un pregiudizio fondato su una falsa concezione

statica dell'essere (1). Se perciò vogliam chiamare Spirito questo concreto totale, chiamiamolo pure (per quanto esso faccia pensare all'unicità del soggetto, che, vedremo, non è ammissibile); ma non diciamo che lo Spirito è il farsi dello Spirito, cioè non riduciamo l'attività a un movimento vuoto. E, per ottenere ciò, dobbiamo abbandonare la concezione del divenire concreto come negarsi della tesi, o non essere del passato; dobbiamo abbandonare cioè la concezione dialettica o attuale del divenire. Più ancora: dobbiamo non porre l'oggetto come schietto prodotto del soggetto. Così facendo, la produzione si vuota, perchè diviene produzione dell'astratto, e condanniamo lo Spirito a porre continuamente il proprio porsi, cioè in realtà a non porre nulla. Dobbiamo invece riguardare, senza spaventarci delle conseguenze o delle difficoltà, il tempo come essenziale, con i suoi momenti, all'essere concreto. Dobbiamo dimenticare l'apparire come contrario all'essere e quasi negativo di esso. In realtà staccarci da questa concezione, su cui e con cui tante dottrine si son costruite, non è facile. Non è facile, non ostante che, lungi dall'allontanarci così dalla comune coscienza e conoscenza, rientriamo invece in essa. Così quello che abbiam detto porsi in atto

(1) Cfr. *L'Essere e il prob. relig.*

dell' agente col creare nuovi agenti si vede come reale e niente affatto illusorio e vuoto. Così la realtà infinita aumenta; e mentre entrambi i suoi termini prendono la forma indefinita, essa così si pone in atto come infinita: un infinito che non aumenti, non sarebbe infinito; ma non per questo deve ritenersi un astratto indefinito. Riesce impossibile concepire un infinito che aumenti, quando vogliamo chiuder tutto l' essere in un momento, che di solito è quello della esistenza. Ma l' esistenza è un momento dell' essere, non è tutto l' essere. Se l' essere fosse soltanto esistenza, non potrebbe aumentare, ma non sarebbe infinito.

II. - **I soggetti come anime.** — Torniamo al soggetto. Trovato che questo è la pura potenza della singolarità della coscienza, si chiarisce la quistione del contenuto del puro soggetto.

Non discuteremo neppure la quistione se il soggetto sia anima; quistione che o s' aggira in insanabili contraddizioni, o si riduce a quistione di parole. Una volta dimostrata la necessità del monismo, è chiaro, che, se per anima intendiamo un principio di essere essenzialmente diverso da un altro principio di essere, che dicesi materia, ed esistente per sè in reciproca connessione o in assoluta indipendenza da questo secondo principio, una tale anima non è ammissibile.

Il che però non significa che esista la materia, e tanto meno che esista soltanto la materia. Significa che l' essere è essere, e che con esso, se vogliamo far qualcosa di conclusivo e non ripetere inutilmente posizioni sorpassate, dobbiamo cercar di spiegare sia quel che si dice anima, sia quel che si dice materia. E il monismo non si può abbandonare, fintantochè non si dimostra falsa la concezione kantiana della esperienza — si badi; dico esperienza e non solamente conoscenza, che, per me, è una specie della esperienza stessa —, della esperienza, quale risulta necessariamente nella sua intima natura, non quale Kant, contraddicendosi, credette che fosse, della esperienza, come sintesi cosciente dei soggetti con l' oggetto. E per esperienza intendo il nostro tutto, ciò che è assolutamente insorpassabile, ciò di cui non v' ha al di là: non dunque schietta esperienza sensibile, ma proprio quel tutto di coscienza, che non esclude quel qualunque modo che si voglia o si possa pensare al di là di quello, così detto, sensibile. E, in fondo, è proprio questa l' esperienza kantiana.

Perciò coloro che vogliono far opera seria nella dimostrazione della esistenza dell' anima, devono attaccarsi tenacemente a questo tutto, a questa esperienza, e dimostrare che essa non è sintesi soggettivo-oggettiva. Se ciò non fanno,

fanno opera vana. Ma per ciò fare, bisogna non avere pregiudizi; bisogna, cioè, pur avendo una propria preventiva fede, che in filosofia è la idea direttiva della propria indagine, stare sempre con animo pronto a disdire quella fede. E questa prontezza spirituale, che impone, ne convengo, una gran dose di sacrificio e suppone come una temperatura a zero sotto a una caldaia in bollore, questa prontezza spirituale alcuni non hanno affatto e confessano di non avere, altri hanno al sommo della bocca, ma non sentono nella concretezza intima del loro lavoro filosofico. Sono anch' io tra costoro? Cerco almeno di non essere; se non sono, non io posso giudicare. Certo questo presupposto della fede tarpa forse le ali all' ingegno, ma in compenso le irrobustisce; in tutti i modi è la condizione essenziale della indagine filosofica.

Ho perciò cercato con una certa ansia una tale dimostrazione della falsità della realtà come sintesi soggettivo-oggettiva, nelle opere dei contemporanei dualisti spiritualisti; non l' ho trovata. Prendere in considerazione tutte quelle ragioni, che non muovono di un ette la posizione kantiana, ma si aggirano fuori di essa, e perciò si sommano e si contraddicono inconcludentemente, non si deve. Dire esistenza dell' anima è dire che v' è in concreto, in mezzo ad altri enti

che non sono anime, un certo numero di enti che costituiscono ciascuno un soggetto, e che, quindi, tutti gli enti possono dividersi in due grandi categorie: soggetti ed oggetti, cioè anime e cose. Saremmo a quella distinzione di enti-io ed enti-cose, che abbiam visto (Cap. IV, § I-III) nè richiesta nè consentita dalla nostra coscienza della soggettività. Questa divisione degli enti in categorie opposte ed assolutamente escludentisi tra loro non merita più, dopo Kant, l'onore di una esplicita discussione. Se ne renderà degna, solo quando premetta una confutazione del detto concetto kantiano di esperienza, confutazione ch'io ritengo impossibile, e che ad ogni modo non è stata data (1). Inoltre questa discussione, senza quella

(1) È strano vedere quali ingenuità filosofiche si affermino, con autorità, anche oggi, dopo un secolo e mezzo di critica. Ecco una definizione dell'anima che dà il De Sarlo, pel quale « il soggetto è un reale individuale che può rispecchiare la realtà, pur distinguendosene »: « L'anima dunque dev'esser definita quell'ente reale individuale fornito di certe capacità o attitudini, le quali, mentre richiedono per la loro esplicazione l'azione di determinati stimoli, provenienti dal di fuori, hanno però il loro fondamento ultimo nella costituzione dell'anima stessa » (*Psicologia e Filosofia* - Firenze, 1918 - Vol. II, pag. 41). E, si badi, il D. S. dà questa definizione proprio per « rendersi esatto conto della profonda ineliminabile differenza esistente fra psiche e corpo ». Or chi non vede che quella definizione dell'anima è precisamente applicabile non solo a tutte le cose nella loro empirica esistenza, ma anche a quel concetto un poco più approfondito di

confutazione, non è solamente indegna del pensiero filosofico contemporaneo, ma è anche impossibile; perchè, già dal primo cominciare a discutere, bisognerà venire a quella concezione dell' esperienza, dalla quale i termini che usiamo acquistano valore. Perciò chi veramente creda di potere e dovere far rinascere l' anima in una speciale esistenza concreta, se vuol servire alla sua

cose, che gli scienziati si formano quando ricercano gli elementi della realtà? Di quella realtà che sarebbe soltanto corporea. Quella definizione andrebbe a capello per i corpi semplici della chimica, forse anche per le cellule dei corpi viventi, ecc.

Per quel che c'è di appartenente alla coscienza comune nelle definizioni sopracitate, si potrebbe ricercare il significato profondo, cercando di intendere il valore di questa che dicesi individualità, e che, per sè sola, è singolarità. Il soggetto è l' assolutamente singolare; ed è questa, che è veramente la concezione comune, quella che noi stiamo cercando di liberare da quella oscurità, da quegli equivoci, che soprastrutture dottrinarie di ogni sorta hanno addensato su di essa. Or quando di queste singolarità costitutive dei soggetti, si facciano delle entità concrete aventi ciascuna una propria esistenza, noi, appunto per questo, non potremmo dirne proprio nulla, giacchè la loro caratteristica sarebbe proprio questo « l' una-non-esser-l' altra », questo agir di ciascuna in un modo tutto suo proprio. E mi sa dire allora il prof. D. S. dove va a finire tutta la psicologia, su cui egli vuole fondare la conoscenza dell' anima stessa? Se l' agire dell' anima, per quanto provocato da stimoli esteriori (?!), è in ultima analisi determinato dalla costituzione intima di ciascuna anima proprio in quanto ciascuna, dove andremo più a ripescare le leggi della psicologia e anche i fatti stessi di questa?

fede, bisogna che cominci di lì. E certo a cercar di dare alla screditata anima un maggior valore, contribuisce molto più una seria indagine critica, quale p. es. quella del Varisco, che parta da Kant e cerchi penetrarlo o superarlo, che non una dogmatica affermazione, si dica scientifica quanto si voglia, di un dualismo spiritualistico, che si aggiri in discussioni tanto vane quanto lunghe e molteplici (1).

III. - Triplicità potenziale del soggetto. — Inteso adunque il soggetto puro come pura potenza astratta della singolarità della coscienza, riesce vano ricercare il contenuto essenziale di una tale potenza astratta. Il suo contenuto, si sa, è nè più nè meno che coscienza, ma coscienza

(1) Leggendo il capitolo « *Il Soggetto* » della *cit. op.* del De Sarlo, mi pare d'aver elencato ben 15 ragioni, per le quali si debba concepire il soggetto come « un essere fornito di una determinata natura, il quale, pur essendo in relazione coi vari obbietti costituenti l'universo, se ne distingue alla stessa maniera che ciascun obbietto singolo è distinto dagli altri »; per le quali « il soggetto, insomma, non è un modo di essere (forma) di tutta la realtà, ma è un reale che può rispecchiare la realtà, pur distinguendosene » (vol. I, pag. 125). E questo è uno solo di tre capitoli (gli altri due sono: *Il concetto dell' anima nella psicologia contemporanea e Idee metafisiche intorno all' anima)* nei quali la stessa tesi è vista sotto vari aspetti e quindi confortata di altre ragioni!

vista in uno dei suoi termini astratti, il puro molteplice (1).

Invece non ci si sa far persuasi di rinunziare ad una speciale coscienza della singolarità, giacchè si afferma sempre insistente, anche quando non lo vogliamo anzi contro ogni nostro volere, quella piega dualistica che la tradizione filosofica ha impressa nella nostra coscienza riflessa. E questo pregiudizio tradizionale, come, senza che noi ce ne rendiamo conto, agisce in modo che il puro oggetto in quanto tale si veda in una determinata forma concreta della coscienza (forma che par la meno cosciente), cioè si concepisca soltanto come vero (Cap. III, § I e II), così fa sì che il puro soggetto si veda in una altrettanto determinata forma (che par la più cosciente), si pensi, cioè, come sentimento.

Questo, infatti, si dice, è quella certa intimità, quel certo calore di meità, pel quale ciascuno sente come propri i fatti di coscienza. E non ci si accorge, invece, che questa pretesa pura meità sentimentale, è tutt' altro che pura soggettività, ha sempre il suo bravo oggetto : l' oggetto sentito ; non ci si accorge, quindi, che in realtà

(1) Cfr. al prop. quella tavola di categorie a pag. 75 de « *La coscienza morale* ». Quella tavola va riveduta, ma sostanzialmente vien confermata dalla indagine qui fatta.

noi col sentimento viviamo questa nostra meità, ma proprio come un momento determinato dell' attività che diciamo coscienza, il momento presente, la coscienza estetica. Il sentimento puro sarà soggetto, ma così com' è soggetto il puro intelletto ed il puro volere. Il sentimento concreto, invece, quello che noi in realtà viviamo, è coscienza, ed è un momento concreto della coscienza; è coscienza estetica, cui è necessario come il soggetto così l' oggetto. Il sentimento, quindi, di soggettivo non ha niente più che le altre facoltà spirituali. È soggettivo solo nella astratta singolarità della concreta coscienza presente.

Nè vale, a sostenere la esclusiva soggettività del sentimento e l' esclusiva sentimentalità del soggetto, l' affermare che il sentimento accompagni ogni nostro atto e perciò sia la vera essenza della soggettività che compie quegli atti. Non vale, sia perchè, come abbiamo visto, il soggetto puro non è l' agente che compie gli atti, sia perchè i momenti concreti della attività, appunto perchè concreti, non sono l' uno dall' altro scissi, ma vivono in modo che ciascuno ricomprenda in sè la vita degli altri. Sembra questa una cosa misteriosa a comprendersi, ma basta che ciascuno analizzi per poco la propria coscienza, per vedere ogni momento di questa triplicarsi in se stesso,

cioè avere in sè anche gli altri due momenti, i quali non per questo cessano di avere la loro determinata forma. Se questo accompagnarsi del sentimento a tutti i nostri atti fosse ragione della sua soggettività, essa varrebbe ugualmente per l'intelletto e per la volontà; giacchè, come non si dà concetto o volizione, che non sia riscaldata di sentimento (che, cioè, non sia vissuta come presente, così non si dà sentimento, che non sia accompagnato da concetti e da volizioni. Dimostrare ciò è un fuor d'opera. In tutti i modi, se voglionsi trovare sentimenti non accompagnati da concetti, a maggior ragione si potrebbero trovare concetti non accompagnati da sentimenti.

Contro un sentimento posto come costitutivo della soggettività hanno ben ragione quelli che finiscono col negar addirittura ogni sentimento. Affermare infatti un tal sentimento (cioè costitutivo della soggettività) sarebbe affermare la concretezza del soggetto come puro soggetto, e quindi negare che il soggetto in concreto sia oggetto, e quindi in realtà chiudere il soggetto in un suo proprio inaccessibile mondo, e in sostanza così negare che ci sia un'attività che possa dirsi sentimento.

Il soggetto, come schietta individualità singolare, come potenza astratta di singolarità, si afferma non soltanto nel campo del sentimento,

ma anche in quello dell' intelletto e della volontà. La conoscenza non si risolve soltanto in una identica universalità astratta (la verità pura), ma, pur senza rinnegare questa, anzi per attuarla, si concreta in fatti individuali (la mia e l' altrui esistenza, l' esistenza soggettiva), che sono, per sè soli, astratti, ma in concreto significativi di quella verità. Questi fatti, presi ciascuno nella sua pura astratta singolarità, sono puri soggetti. Di ogni concetto quindi la soggettività, cioè la sua appartenenza ad un io, non sta nel così detto tono che lo accompagna, ma nel singolare modo in cui io, col mio essere un determinato fatto, affermo come vero il concetto stesso. Quindi la diversità pei vari soggetti, e l' identità riguardo all' oggetto, di tutti i concetti. Così nel campo della volontà non v' ha soltanto l' astratta universalità teorica (la moralità pura), ma v' è anche il caldo interesse individuale. Questo puro interesse singolare, astratto tanto quanto quella universale teoria, sono io, è soggetto. E come non va confuso col sentimento quel singolare modo del fatto, così non va confuso neppure l' interesse. L' interesse, per sè, non è piacere nè dolore, come non lo è il fatto. L' interesse è interesse, cioè singolarità, soggettività del volere. Anche l' atto sensitivo ha una concretezza sua propria : la realtà presente. Anch' esso, perciò, non si risolve solo in una pura

coscienza estetica universale, (la bellezza pura) ma si attua con l'individuale sentire, che, preso a se solo, è tanto astratto quanto quella coscienza estetica. E qui io, in quanto sono singolare senso, sono puro soggetto. Questa singolare potenza di sentire che costituisce la mia soggettività, è condizione della universale bellezza del mondo, dalla quale però essa è, a sua volta, condizionata.

Non si deve adunque identificare il soggetto con una delle tre essenziali forme concrete della coscienza, non potendo queste non esserci tutte nel soggetto. E perciò non ci si salva dal misticismo, ricorrendo a un opposto volontarismo o intellettualismo. Ridurre il soggetto ad una di queste tre forme è da una parte scindere assolutamente il soggetto dalle altre forme della concretezza, e dall'altra ridurre quelle che sono forme concrete della coscienza ad astrazioni, con le quali ci sarà poi impossibile raggiungere la concretezza, perchè la cercheremo sempre dove non è. Posto il soggetto come sentimento, a voler raggiungere la sintesi concreta della esperienza, dovremo porre la volontà o l'intelletto o entrambi insieme come oggetto. Ma, non appena abbiamo coscienza di questa necessità, sentiamo subito il bisogno di abbandonare la natura sentimentale del soggetto, che ad essa ci adduce. Per abbandonarla, però, siamo costretti a darci in

braccio ad una natura intellettiva o volitiva del soggetto stesso. Ma da entrambe queste ci vediam poi costretti a negare senz'altro il sentimento per non farlo oggetto, e ad andar quindi alla ricerca di un oggetto, che sarà volitivo, se abbiam fatto intellettivo il soggetto, intellettivo, se invece l'abbiam fatto volitivo. E si spiega, quindi, come su questo terreno molto facilmente dal misticismo cadiamo nel volontarismo, giacchè ci sembra molto più plausibile concepire l'oggetto come intellettivo (cfr. Cap. III) anzichè come volitivo.

Il soggetto, adunque, non è una determinata forma di coscienza; e non può essere, perchè non può avere un contenuto; e non può avere un contenuto, perchè non può essere oggetto, in quanto puro soggetto. Questo assoluto escludersi reciproco è la caratteristica specifica dei termini astratti della coscienza nella loro astrattezza, escludersi, senza che per questo ciascuno si risolva soltanto nella negazione dell'altro; che anzi ciascuno richiede l'altro come proprio termine positivo, e pone così la coscienza concreta. E ciò, a differenza dei momenti di questa, ciascuno dei quali invece non esclude gli altri, ma li include, nel che appunto sta la loro concretezza. Perciò anche in quel termine astratto della coscienza, che è il soggetto, si ripercuote questo implicarsi del concreto in ciascuno dei

suoi momenti. Cioè: non v' è un soggetto fatto, un soggetto senso, o un soggetto interesse, in quanto nel fatto vi è il senso e l' interesse, e così per ciascuno dei tre; ma v' è un soggetto assolutamente singolare, cioè uno di tanti singoli.

IV. - **L' individuo singolare come condizione trascendente.** — È vano, adunque, voler cogliere con un atto distinto, cioè attuare concretamente, la propria singolarità nella sua purezza, la si dica soggetto, anima, io, psiche o com' altro si voglia. Ciò con sufficiente approssimazione intravvedeva già Kant, quando diceva che di noi stessi neppure abbiamo quella coscienza sostanziale, che potrebbe farci cogliere l' « in sè ». Aggiungete a Kant quel che egli stesso poneva, ma ancora non vedeva, che questo « in sè » non può essere che il concreto soggettivo-oggettivo, e vedrete così che del soggetto puro abbiamo proprio quella coscienza che soltanto dobbiamo e possiamo avere, cioè coscienza astratta, non concretizzabile senza perdere la purezza. E perciò, sempre che ciascuno di noi voglia porre con un distintoatto di quel concreto atto che esso stesso « ciascuno » è, voglia porre il proprio « ciascuno » lo falsifica. Di solito lo si eleva, da potenza ad agente, e naturalmente lo si perde, sia che, universalizzandolo, lo si faccia unico (si perde infatti

il « ciascuno »), sia che, fissandolo come agente nella sua individualità, necessariamente lo si separi in modo assoluto da tutti gli altri (e si perda quindi il « ciascuno » degli altri). Ovvero, al contrario, si può depotenziarlo a puro numero, come, da una superficiale valutazione, potrebbe dirsi del soggetto che risulta dalla nostra indagine. Il soggetto puro sarebbe la pura unità numerica; la coscienza di me, in quanto soggetto, sarebbe la coscienza del mio esser uno, uno appunto fra tanti, uno di tanti. Ma, con questa mia semplificazione a numero, se ho guadagnato un determinato concetto di me, in realtà ho perduto me stesso e nella mia astratta purezza e nella mia concreta attività, perchè ho perduta l'individualità singolare. Dei termini astratti della coscienza dobbiamo contentarci di avere una coscienza astratta, cioè non concretabile. E allora appunto abbiamo quella coscienza che dobbiamo averne. Solo in tal senso questi termini astratti della coscienza, ente ed essere, singolare ed universale, soggetto e oggetto, sono le condizioni trascendenti della coscienza stessa, cioè condizioni che si condizionano reciprocamente e perciò sono inseparabili, per quanto escludentisi l'una dall'altra nella loro purezza.

Questo è il vero valore della trascendentalità kantiana, dalla quale ci siamo allontanati, ponen-

do un Soggetto trascendentale, autore primo della sintesi a priori, in cui consiste l' esperienza. Avremo con esso guadagnato l' assoluto, ma abbiamo insieme perduto il relativo, in cui questa sintesi a priori si attua. Bisogna perciò spiegare il concreto senza uscirne, e ciò non è possibile senza conservare a quel che si dice astratto, il suo proprio valore. Astratto, dicevamo già prima, non vuol dire fattizio, e tanto meno vuol dire falso.

V. - **Soggetto ed autocoscienza.** — Si è finora parlato di « soggetto », non di « io ».

Or non potrebbe l' io porre nella realtà concreta quella assoluta separazione, che il puro soggetto non riesce a porre (Cap. IV, § I, II)?

Il soggetto è soltanto coscienza; l' io è autocoscienza. Chi dice io, afferma se stesso come coscienza, e quindi pone come oggetto della coscienza il soggetto stesso. Questo porsi del soggetto come oggetto è, in fondo, quel che dicesi ragionevolezza. Ora, se è vero che la realtà concreta, essendo presenza soggetto-oggetto, è coscienza, non per questo deve esser vero che essa sia presenza del soggetto a se stesso, che la realtà, cioè, sia, tutta, non solo coscienza, ma anche autocoscienza.

Di fronte alla quistione così posta si posson prendere, e sono state prese, tre posizioni diverse;

1) L' autocoscienza come la vera e propria coscienza, opposta alla natura che non è tale. Questa, compresa la natura animale, è macchina o idea. Non v' è che l' uomo, veramente consapevole, coscienza vera, come Dio. È, nella sua essenza, la posizione cartesiana della coscienza e della realtà.

2) La realtà, tutta, è coscienza, è presenza dell' oggetto al soggetto. V' è però una superiore realtà; quella, per cui la prima, acquistando coscienza di sè, diventa universale e si chiama ragione. La prima è la realtà degli esistenti nella loro sensibile singolarità, la seconda è la realtà intelligibile. Si può dire una posizione neocritica.

3) La coscienza elevata tutta ad autocoscienza. La coscienza non può essere immediata; essa è sempre e soltanto mediazione. Non vi può perciò essere nè realtà che non sia coscienza, nè coscienza che non sia autocoscienza. È la posizione dell' idealismo assoluto.

Nessuna di queste posizioni è sostenibile. Il dualismo della seconda è un progresso rispetto al dualismo della prima, ma è sempre dualismo. E larvato dualismo è anche la terza: chiudersi nel mondo speculativo dell' universale è porre fuori del concreto l' esperienza molteplice e farne qualcosa di inesplicabile. La falsità sta nello stesso modo di proporre la quistione e trovasi

nella falsa concezione del soggetto e dell' oggetto, nel concepire, cioè, il soggetto come coscienza e l' oggetto come non-coscienza.

Posto, invece, il soggetto come singolarità e l' oggetto come universalità della coscienza, c' è e che cosa vale l' autocoscienza ?

A chi abbia bene inteso il valore della coscienza come esperienza integrale, come realtà concreta, risulta chiaro in che senso la coscienza sia autocoscienza. La realtà è coscienza, che il soggetto, che è coscienza, ha dell' oggetto, che è anch' esso coscienza ; perciò la realtà è autocoscienza. Ma finora l' autocoscienza è stata intesa falsamente. La si è intesa, cioè, come autosoggetto e questo si è detto io. Ora, per quanto non è da dubitare che la coscienza sia autoscienza, per tanto è inconcepibile che il soggetto sia autosoggetto. Un autosoggetto non c' è. Infatti la realtà è coscienza, in quanto è, e non può non essere, presenza di oggetto a soggetto. La coscienza quindi, è vero, è mediazione, ma non del soggetto con sè stesso, ma del soggetto con l' oggetto. Tale presenza è essere concreto ; l' oggetto e il soggetto ne sono i termini astratti. E reciprocamente l' essere concreto, cioè ogni ente concreto, è tal presenza con la sua necessaria duplicità di termini. La sua consapevolezza, quindi, non si può dire che sia di altro che di sè stesso : en-

trambi i termini infatti sono lui. Autocoscienza esso non sarebbe, quando veramente si credesse che l'oggetto fosse non-coscienza; in tal caso questo ente, avendo coscienza di un oggetto, non avrebbe coscienza di sè, che è coscienza. *Chi ha coscienza, è lui, l'ente concreto non l'astratto soggetto.* È naturale che egli, ente concreto, è coscienza con entrambi i suoi termini astratti, quindi puntualizzandosi da una parte, universalizzandosi dall'altra; ma l'ente puntualizzato è lo stesso essere universale. Il puro soggetto non è, dirò, il solo movente, l'elemento attivo, lo schietto agente della coscienza. Ciò posto, sarebbe perduto l'oggetto e, insieme, la coscienza. L'atto o è lo stesso agente, o non è proprio nulla, e trae nel suo nulla lo stesso agente. Il che appunto si ha, quando, posta prima la coscienza come soggetto, la si afferma poi come autocoscienza, conservandole lo schietto valore di soggetto. E perciò l'idealismo assoluto, che in tal condizione si trova, finisce con l'essere o uno schietto soggettivismo, o una forma di dualismo: v'è da una parte il mondo soggettivo a costituire con la sua mediazione il vero mondo dell'essere, la sostanza eterna delle cose; dall'altra, la scacciata oggettività a costituire il mondo fenomenico, empirico, il mondo del non essere. Supera questo difficoltà l'ultima forma che esso in Italia ha

assunto (idealismo attuale)? Io credo di no, perchè esso mantiene il presupposto, da cui la difficoltà deriva.

Inteso ciò, intesa cioè la vera natura della *autocoscienza,* che non è coscienza che il soggetto in quanto tale ha di sè stesso, ma è proprio *la coscienza che il soggetto ha dell'oggetto,* e cioè la coscienza che l'ente concreto (soggetto-oggetto) ha di sè stesso, possiamo domandare: Dobbiamo distinguere l'io dal soggetto? E, messa la distinzione, il soggetto implica l'io, così come l'io implica il soggetto?

Questa quistione è analoga a quella già risoluta della universalità oggettiva e della universalità logica. Ora si tratterebbe invece della singolarità soggettiva e di quella razionale. La prima era la quistione della esistenza oggettiva e della esistenza ideale; la seconda è la quistione della soggettività di coscienza e della soggettività di ragione. La singolarità soggettiva di coscienza implica la individualità universale di ragione? Se si, anche dove c'è ragione, vi sono singoli; se no, v'è un campo universale della ragione, e uno singolare della pura coscienza. Come vedesi la quistione è grave, e, come la prima, è di quelle, intorno a cui, in modo esplicito o implicito, si è sempre affaticato il pensiero filosofico.

L'io, appunto in quanto autocosciente, si conviene, è il soggetto razionale, cioè il soggetto capace di universalità. Ora il soggetto capace di universalità è il soggetto che si attua, il soggetto concreto. Ammettere che ci siano, cioè che siano concreti, dei soggetti che non siano io, è ammettere che siano concreti dei singoli in quanto tali, i quali invece sono astratti appunto perchè singoli. E reciprocamente ammettere che ci siano degli io puri, cioè degli astratti soggetti razionali (in quanto distinti dall'oggetto logico corrispettivo), che siano qualcosa di più o solo di diverso dai soggetti puri, è ammettere che il diverso sia qualcosa più che diverso, non sia diverso. Gli astratti soggetti razionali in fondo non sarebbero soggetti, sarebbero oggetto, come appunto l'astratto razionale deve essere; sarebbero appunto quell'oggetto logico, a cui, nell'astrazione, si vorrebbero contrapposti. Il soggetto razionale puro ci sarebbe risultato nient'altro che il puro oggetto. I soggetti che sono soggetti senza esser io, senza esser soggetto razionale, ci son risultati i soggetti puri, quello che essi già erano, l'assoluta singolarità.

La singolarità per sè non può essere che singolarità. E questi singolari, in quanto singolari, sono assolutamente diversi l'uno dall'altro, cioè ciascuno è io. Giacchè l'io non vuol dire

proprio altro che questo, la singolarità del soggetto, e perciò non ha plurale. Il soggetto, quindi, non è che l' astratta forma concettuale dell' io, cioè il modo di indicare l' assoluto molteplice, discreto, diverso dei vari io. I soggetti siamo tanti, infiniti in numero e ciascuno diverso dall' altro; ma io, in verità, sono io solo, perchè l' altro, mentre è soggetto come me, è un altro io, è tu. Quindi, diverso egli da me, e in quanto lo chiamo soggetto e in quanto lo chiamo tu; ma « soggetto », in quanto formante con me quella molteplicità infinita che è la soggettività, « tu », in quanto attuante egli la sua propria singolarità, che, con la mia, forma sempre quella molteplicità infinita che è la soggettività. Si risolve così quel rompicapo di ogni psicologia e gnoseologia, che è la definizione dell' io. L' io è il singolare concreto, e perciò ciascun io non trova la propria completa definizione che in se stesso.

L' io non è il soggetto autocosciente, cioè il soggetto cosciente di sè in quanto puro soggetto. Questa coscienza ci sfugge e ci sfuggirà sempre, per la semplice ragione che non c' è. L' assoluto singolare che voglia coglier se stesso in quanto tale, fa proprio come il cane che voglia raggiunger con la corsa la propria coda. Per aver coscienza di qualche cosa, bisogna che ci sia la cosa di cui si ha coscienza, cioè l' oggetto. L' ente io può

aver coscienza dell' ente cosa, solo superando la propria singolarità soggettiva, e cioè essendo veramente ente-io e non astratto soggetto.

Si intende così, perchè, mentre al soggetto contrapponiamo l' oggetto, all' io contrapponiamo il tu. Positivo, ma positivo astratto, l' oggetto, come il soggetto; positivo, ma positivo concreto, il tu, come l' io.

Concludendo: dobbiamo, adunque, dire che non solo l' io implica il soggetto, ma anche il soggetto implica l' io? Certamente, per quanto le due implicazioni bisogna che siano intese, ciascuna nel valore che può avere. L' io implica il soggetto, perchè non è che la stessa singolarità del soggetto concretizzatasi. Il soggetto implica l' io, perchè c' è un io sempre là dove c' è un soggetto, giacchè esserci di un soggetto vuol dire l' esser concreto di quel soggetto. Non ci sarebbe l' io in soggetti astratti; ma non ci sarebbe proprio così come non ci sono gli stessi soggetti astratti: il loro esserci è proprio il loro esser un io. L' implicazione dell' io nei soggetti sarebbe quindi limitata dal concretizzarsi dell' astratto. Limite che non esiste, perchè, se lo ponessimo, porremmo l' astratto come concreto. I limiti possono trovarsi entro l' ambito della concretezza e non come confini di questa, per la semplice ragione che essa non ha confini. La singolarità sog-

gettiva adunque implica la individualità razionale, e perciò vi sono singoli, anche dove c' è ragione, e c' è ragione anche dove vi sono singoli. La razionalità è concretezza, e la concretezza è razionalità.

Capitolo Sesto.

IL SOGGETTO UNIVERSALE

I. - Immanenza o trascendenza del Soggetto universale ? — « Quel che anche ha molto contribuito, a mio avviso, a far cadere delle persone d'ingegno nella dottrina dello Spirito universale unico, è che i filosofi volgari spacciavano una dottrina concernente le anime separate e le funzioni dell'anima indipendenti dal corpo e dagli organi, che non potevano giustificare a sufficienza » (1).

Orbene questo, che era l'avviso di Leibnitz al suo tempo, con la dovuta modestia è anche il mio al nostro tempo. Da una parte gli spiritualisti han continuato a parlare di queste anime

(1) Leibnitz, *Considerazioni sulla dottrina d'uno Spirito Universale* (1702), nel volume di « Opere varie » pag. 67. Laterza, Bari, 1912.

separate e di queste loro funzioni, che, in quanto indipendenti dal corpo, già Leibnitz condanna; dall'altra parte i positivisti han creduto di farne un fatto speciale tra altri speciali fatti, una certa categoria di fatti con una propria scienza; i materialisti infine han creduto di ridurre senza residuo questi fatti ad altri fatti, che sono tanto insussistenti quanto i primi. Tutti costoro son oggi « i filosofi volgari » di Leibnitz, che non possono giustificare a sufficienza la loro dottrina dell'anima; e perciò tutti gli idealisti post-kantiani hanno abbandonata questa falsa anima a se stessa, e si son rifugiati, per dir così, nell'anima unica dell'universo, ipostatizzando la trascendentale unità sintetica appercettiva del pensiero indicata da Kant. Questa invece, abbiam già visto, è suscettibile di altro valore, e quello datole allontana dalla vera scoperta kantiana. Bisogna dunque non abbandonare quest'anima individuale falsificata, ma ricercarne, attraverso la falsificazione, la vera natura. È quello che noi abbiam cercato di fare nei due capitoli che precedono.

In questo vogliam riprendere la quistione del Soggetto universale, esaminandola al lume di quello che la soggettività si è rivelata attraverso l'analisi critica che ne abbiamo fatto. Quistione, che è sempre di sommo interesse in filosofia, e che ora riveste uno speciale carattere di attualità

in Italia per l' antitesi Varisco-Gentile nella valutazione di tal Soggetto universale. E riprenderemo la quistione proprio da tale antitesi, facendo da essa scaturire la soluzione che a noi sembra esatta.

Già il Varisco, in una prefazione (1) ch' io ritengo segni il primo passo nella seconda fase del suo pensiero, scriveva : « Non tutto è chiaro nella filosofia della trascendenza ; ma in quella dell' immanenza c' è pur molto di oscuro. Vi si dà, p. es., il nome di soggetto a qualche cosa, che non sarebbe una persona, quindi non un soggetto secondo l' accezione comune del termine, e di che nessuno sa indicare i caratteri ; mentre poi, equivocando, si traggono delle conclusioni dalla identità del nome. È vero : noi possiamo (dobbiamo in certi casi) astrarre dalle diversità, e anche dalla distinzione, tra le coscienze personali ; arrivando cosí a concepire un soggetto universale, un pensiero universale, ecc.... Ma ciò a che siamo arrivati, è la profonda radice della realtà, o un' astrazione vuota ? »

Certo questa ultima domanda oggi più non porrebbe il Varisco, ma in questa suesposta esigenza di rendersi conto di quel che valga il Soggetto universale, presupposto da ogni idealismo

(1) È la prefazione al mio lavoro su *La percezione intellettiva di A. Rosmini* - Bari, 1907.

post-kantiano, sta il motivo dominante di tutta la sua speculazione posteriore, che si può riassumere nelle due domande: Trascendenza o immanenza? E se la seconda non soddisfa, come è mai possibile la prima? Nell' ultimo lavoro (1),

(1) *Unità e molteplicità.* Riv. di filos. (an. XI, n. 1, Genn. Marzo 1920). Quest' articolo del Varisco ha una duplice importanza: 1) quella di esame e confutazione della dottrina dell' immanenza del Soggetto universale anche nella forma che ha preso col Gentile; 2) quella di integrazione del pensiero precedente dello stesso Varisco nel senso augurato della trascendenza. È un articolo non facile a penetrarsi specialmente da chi non abbia molta domestichezza col pensiero del Varisco in quel continuo assestamento che fa di se stesso. Lo riassumo nelle sue linee generali, credo, con esattezza:

a) L' eliminazione (VI) della contraddizione (V) della filosofia (I-IV) richiede l' unità come Soggetto universale (VII).

b) Or qual è il rapporto del soggetto individuo col Soggetto universale? Questo rapporto non può essere nè di assoluta immanenza (VIII-XI), nè di assoluta trascendenza (XII). Nel 1° caso o il Soggetto universale non sarebbe soggetto (VIII, IX), o sarebbe annullato il soggetto individuale, il quale invece non può ritenersi soltanto qualcosa di empirico (X, XI). Nel 2° il Soggetto universale non avrebbe esistenza (XII).

c) Dunque il detto rapporto deve essere di trascenza relativa (XII), la quale non solo non esclude la conoscenza (XII), ma è, anzi, la condizione dello sviluppo della conoscenza (XII-XIV), giacchè l' individuo, per conoscere, ha bisogno non solo di sè, ma anche della mentalità collettiva (XII-XIV).

d) Questa trascendenza relativa è ineliminabile (XVI-XVIII); giacchè o si pone Dio già come Soggetto distinto e la si ammette senz' altro; o Lo si pone come l' univer-

col quale il Varisco ha esaminata la dottrina del Gentile riguardo al Soggetto, il V. crede di poter rispondere anche alla seconda domanda, che dalle sue indagini precedenti era stata lasciata senza risposta.

Gentile e Varisco, convengono nel ritenere fondamento di qualsiasi realtà la esperienza kantiana, e su tale fondamento entrambi ritengono che sia reale, che sia anzi la somma realtà, il Soggetto universale. In questa somma realtà è naturale che il fondamento si identifichi con ciò che vi si fonda e che quindi l' esperienza, nel suo sommo complessivo valore, sia Soggetto universale. L' esperienza porta a Dio come Soggetto universale; ma questo, a sua volta, condiziona l' esperienza in modo che le è sempre intrinseco e la costituisce tale. In questo, dunque, entrambi son d' accordo: Dio è nell' esperienza, e ne costituisce l' essenziale fondamento.

sale di ciascun individuo, e la si ammette, perchè questo universale non sarà prodotto dell' individuo (XVI). In altri termini, se si ammette 1) che la considerazione umana è soltanto temporanea (XVIII), ma 2) che v' ha una considerazione anche extratemporanea (XVII), si deve ammettere che Dio è distinto dagli altri soggetti.

e) Questo Dio trascendente relativo non deve essere assolutamente estemporaneo (atto puro) per essere attuale (XIX, XX), giacchè la potenzialità, implicita nell' attualità, si spiega con la molteplicità dei soggetti particolari (XX), i quali, portando nell' Unità la loro mobilità spontanea, vi determinano la causalità (XXI).

Ma di qui, poi, per il Gentile, scomparsa la kantiana cosa in sè e ridotta quindi tutta l'assoluta realtà a quella condizione trascendentale dell'esperienza, che era l'unità sintetica appercettiva kantiana e che si è venuta mano mano chiarendo fino a lo « Spirito » dell'idealismo attuale, è naturale, che, da una parte, il Soggetto universale, oltre questo assoluto valore che ha nell'esperienza e con l'esperienza, non ne abbia altro; ma dall'altra parte anche tutta l'esperienza non abbia altro valore che quello che in esso si riassume. Il Soggetto universale, quindi è, sì, non altro che esperienza; ma è l'esperienza vera ed unica, non l'empirica esperienza dei fatti e delle cose, dei soggetti diversi. Perciò tutto ciò che vi è, in questa, di non riducibile al Soggetto universale, è pura apparenza, irrealtà. Il Varisco, invece, pur accettando il Soggetto universale maturatosi dallo sviluppo idealistico della critica, continua però a domandarsi: Ma io, in quanto mi distinguo dall'altro, in quanto non sono l'altro, e quindi non sono Soggetto universale, sono una pura vanità, o non sono invece anch'io fondamento della realtà (esperienza kantiana)? E allora qual rapporto ha il Soggetto universale con me, che, per quanto particolare, pur non sono una irrealtà, una vana, insussistente apparenza? Una tale quistione per il Gentile non esiste, perchè il soggetto

particolare si risolve senza residuo in quello universale: io sono io, quando sono universale. Quando tale non sono, non sono io. E dire « quando » è in fondo dire una inesattezza, perchè io sono sempre universale; perciò non v' è altro che questo Soggetto universale, che, è naturale, non è quell' io empirico, frazione della realtà, che sono io, quando mi considero come non universale. Questa frazione della realtà non è reale, è pura apparenza, cioè non è. Di io, quindi, non ve ne è che uno.

II. - **Della concepibilità dei soggetti singolari.** — Vi è, adunque, un solo Soggetto, l' universale, o è possibile che vi siano altri soggetti, i singolari? Perchè si affermi un certo rapporto di questi con quello, e quindi una speciale esistenza di quello al di là di questi, bisogna prima risolvere questa quistione. Ma anche di questa non si può venire a capo, se non si cerca prima di intender bene il soggetto. Questa critica del soggetto invece non è stata fatta e non si fa. D' ogni parte si cerca soltanto di trarre delle conclusioni da un presupposto concetto dogmatico di soggetto. Concetto dogmatico di soggetto, che si risolve nella identificazione della coscienza col

soggetto, e quindi finisce col far porre come soggettività la realtà che è coscienza (1).

Ora, inteso il valore del soggetto nella sua purezza di soggetto, vediamo che il puro soggetto (cioè quel termine astratto della coscienza, che diciamo soggetto), non solo è concepibile come molteplice soggetto singolare (dire soggetto particolare mi pare improprio), ma non è concepibile altrimenti. Ed essere soggetto singolare non è affatto lo stesso che essere soggetto unico; giacchè la singolarità è l' unità discreta costitutiva della molteplicità. Se dimentichiamo questo valore del soggetto, ogni nostro discorrere non si raccapezza più, non ha alcun senso. Il soggetto è il valore, che l' ente-io ha, in quanto si pone di fronte ad un altro ente, che egli considera anche come ente-io, e per ciò dice « tu ».

Ha il soggetto, inteso così, un valore soltanto empirico? Se è vero che ogni esperienza non è più tale, svanisce, quando si abbandoni la singolarità del soggetto, dobbiamo ritenere che esso

(1) Il Gentile dice ora (in *Discorsi di religione*, Firenze Vallecchi, 1920, p. 48) che « bisogna affermare il soggetto ma bisogna pure affermare l' oggetto »; ma nello stesso tempo aggiunge che « il soggetto è la realtà, l' Assoluto »; e ciò appunto per questa presupposta identificazione del soggetto con la coscienza, la quale soltanto è la realtà, l' Assoluto.

non ha soltanto un valore empirico (1). A questo proposito mi pare conclusiva e stringente la critica del Varisco, e più stringente mi pare là dove non fonde e non fonda questa quistione su quella della temporalità. Inoltre la dottrina della assoluta immanenza o importa assoluta soppressione della distinzione tra apparenza fenomenica e realtà sostanziale almeno nel senso in cui questa distinzione era prima intesa, o non si può più sostenere come immanenza assoluta. Ora ritenere il soggetto singolare come pura parvenza fenomenica è ritornare alla distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sè. Che ci si dica infatti che cosa sia questa cosa in sè che vive nel fenomeno, non basta, quando poi si svaluta il fenomeno perchè tale. In tale caso ci contraddiciamo, perchè torniamo ad una cosa in sè che non si manifesta. E dalla contraddizione non si esce, se non negando la cosa in sè come tale, cioè ponendola nel fenomeno, e quindi non condannando senz' altro alla irrealtà qualche cosa sol perchè fenomeno. Nè ci è lecito non uscire dalla contraddizione, perchè tal principio noi possiamo negare

(1) Anche il concetto di empiricità va riveduto in conseguenza dello sviluppo critico del concetto di esperienza e realtà. Invece lo si continua ad avere qual era nella dottrina agnostica kantiana della esperienza, mentre si è da un pezzo abbandonata questa dottrina.

di fronte ad una falsa realtà statica e atomica, ma non possiamo negare di fronte ad un essere dinamico ed organico. E tutto il ragionare anche di coloro che negano il principio di contraddizione, si fonda su questo, se in realtà essi ci vogliono persuadere di una qualche cosa e non di una qualche cos' altra; e non è raro il caso di trovarli ad invocare esplicitamente proprio un tal principio a sostegno delle loro dottrine.

I soggetti singolari, adunque, non solo sono possibili, ma sono gli unici soggetti che siano nell' esperienza, e senza dei quali l' esperienza non ha più alcun senso.

III. - **Inconcepibilità di una trascendenza relativa del Soggetto universale.** — Messo ciò, possiamo ancora affermare l' esistenza del Soggetto universale unico? Che si possa e si debba affermarla, perchè l' esperienza sia possibile, Varisco e Gentile concordemente ammettono. Ma, come singole fiammelle al divampare di un incendio che tutte le coinvolga, i soggetti singolari si dissolvono al comparire di quello universale. Perciò io credo che, quando si parta da questo, si deve negare la concretezza dei soggetti singolari, e, anche ammessa questa in un qualche modo, si deve negare la relatività della trascendenza del Soggetto universale di fronte a loro.

Infatti se soggetto è unità, e se la Unità è universale ed unica, che cosa può mai essere questa parziale unità, se non una artificiale partizione della unità universale, che è la vera e l' unica? Se la realtà, l' essere, è Soggetto unico universale, noi, quando ci diciamo distinti l' uno dall' altro in quanto soggetti, non siamo realtà, non siamo essere. In breve, la molteplicità non può nascere dall' unità nè fondarvisi senza ridursi all' unità stessa; se la realtà è unica, il molteplice, in quanto tale, non può essere che irreale, pura parvenza.

Ma, rimettendo a poi tal discussione, si ammetta per ora che in qualche modo abbiano esistenza, siano concreti, da una parte, i soggetti singolari, dall' altra il Soggetto universale. Credere che questo non sia del tutto immanente nei soggetti singolari, cioè non si risolva in questi senza residuo, è abbandonare, senza possibilità di riconquista, l' unico fondamento possibile di ogni affermazione, la esperienza kantiana. Noi infatti non possiamo, anche volendo, rinunziare all' unità concreta dell' essere (non dico « del reale », perchè di solito si dà a questo termine un valore determinato, di fronte al quale poi si pone un assoluto che è qualcosa più reale del reale, il veramente reale), una volta che ci siamo persuasi della natura logico-empirica della espe-

rienza, e quindi della assoluta identità dell' esperienza con l' essere. Rinunziare infatti a questa unità è subito, in un modo o in un altro, porsi in quella dualità che detta esperienza ci dimostra falsa; è contraddirsi. E questa unità dell' essere il Varisco non solo non rifiuta, ma si può dire che egli stesso ha riscoperta per nuova via e con nuovo valore. Ora, se questo essere è Soggetto, che compendia l'esperienza nella sua unità, ritenere che esso non si esaurisca nei soggetti, con cui questa unità si manifesta, e dargli invece una esistenza distinta dai soggetti singolari e superante l' esistenza di questi, è, volere o no, rinunziare a quell' unità dell' essere, cui l' esperienza ci costringe. Infatti, oltre questo insieme di soggetti che è l' esperienza, ci sarebbe qualcos'altro a determinare l' elevarsi di questo « insieme » a Soggetto unico, distinto da tutti quanti gli altri. Se questo qualcos' altro non ci fosse, è chiaro che il Soggetto universale ci sarebbe, ma sarebbe immanente. E questo « qualcos'altro », in fondo, il V. più o meno esplicitamente ammette, quando parla di trascendenza sia pure relativa. Or questo « qualcos'altro », che determina la soggettività trascendente dell' Universale, non può essere la stessa caratteristica che determina la soggettività dei soggetti particolari, perchè, come abbiamo noi esplicitamente visto e come è implicito nella dottrina

stessa del V., tale caratteristica è proprio la singolarità molteplice, cioè la negazione della unicità. Se per tale caratteristica il Soggetto universale avesse la soggettività, egli non sarebbe più il Soggetto unico e sommo, ma sarebbe un soggetto tra soggetti. Avrebbe perduta, insieme con l' universalità unica, anche la speciale trascendenza.

Nè, ammesso che questa caratteristica della soggettività non sia la singolarità molteplice ma la centralità in quanto tale, l' unificazione, e che questa unificazione non si riduca puramente e semplicemente a quella singolarità (ammissioni queste, che, entrambe, riescono inaccettabili), riusciamo a sottrarci alla necessità che il Soggetto universale unico, se distinto dai soggetti singolari, abbia una caratteristica diversa da quella di questi ultimi; giacchè o l' esperienza che di me io ho in quanto soggetto, è tale che mi dà coscienza di questa universalità del soggetto, e allora io non sono più soggetto singolare, e il Soggetto universale non è distinto da me; o invece io ho coscienza di me in quanto soggetto singolare, e allora l' affermazione del Soggetto universale distinto da me non può esser fatta che in base a una caratteristica che trascenda la soggettività mia. E quando a questa necessità di una speciale caratteristica della Soggettività universale non posso sottrarmi, tale caratteristica sarà sem-

pre una assoluta incognita, che si porrà al di là di ogni mia esperienza, e sarà quindi tale da esser rinnegata nel momento stesso che è affermata. Dio, persona distinta da me, o io ingenuamente lo fingo come me, ed esso allora diviene il personale Dio pagano, tutt' altro che unico, universale e identico, ma vivente in dimestichezza di determinati rapporti con me; o io voglio, per un mio atto di fede, che sia Soggetto Unico oltre me, e allora non mi resta che affermarlo senza comprenderlo affatto, porre un « di là », che naturalmente non può constarmi nel « di qua ».

Non è quindi possibile affermare anche approssimativamente la trascendenza relativa di Dio come persona. Al massimo riuscirò a porre nello stesso tempo che Dio trascendente me, anche me trascendente Dio; e per altra via, quindi, avrò di nuovo negata la speciale universalità e la unicità di Dio come Soggetto. Infatti l' Unità universale, implicita in me soggetto singolare (XI), permette e richiede che io trascenda l' altro soggetto singolare: « ciascun individuo è per ciascun altro un trascendente relativo » (XII). L' unificazione delle coscienze individuali, a qualunque segno arrivi, è sempre parziale; io non soffro il dolore altrui, per quanto ne soffra (IX). Ora, quando questa Unità, implicita in me, si costituisce, essa, Soggetto distinto da me, in cui è implicita, non

può comprendere me in quanto io trascendo l'altro soggetto singolare come me. Se infatti comprendesse me in quanto trascendente relativo dell'altro, siccome essa è implicita in quest'altro (come in me), io non sarei più trascendente relativo di fronte a quest'altro, e così reciprocamente; cioè l'altro avrebbe come suo dolore anche il mio. E allora il Soggetto universale, costituito dalla Unità, sarebbe, sì, trascendente relativo di fronte a me, ma anche io sarei trascendente relativo di fronte a lui. Io non proverei mai la gioia divina, ma neppure Dio sentirebbe la mia. E quando Dio fosse in questo rapporto con gli altri soggetti, in che cosa mai si differenzierebbe questo rapporto da quello che corre tra i soggetti singolari? E, non differenziandosi il rapporto, non verrebbe Dio a porsi come uno tra i soggetti in parte unificato con tutti loro, ma in parte trasceso da ciascuno di loro? Per dare a Dio una personalità distinta, l'avremmo perduto come Dio.

IV. - **Critica della soggettività dell'universale.** — Ma se la trascendenza relativa di Dio persona è inconcepibile, non è meno inconcepibile la sua assoluta immanenza.

Che anzi proprio questa ultima inconcepibilità spinge il V. a tentare la soluzione del pro-

blema con una trascendenza relativa. Infatti, oppone il V. al G., se voi fate Soggetto l'essere universale e lo riducete ad un insieme delle coscienze individuali, dovete accorgervi che ciò a cui siete pervenuto, « non costituisce una coscienza « una » paragonabile a quella di un individuo; non costituisce un soggetto, perchè soggetto, se non significa individuo consapevole, non ha più nessun significato » (IX). E, perchè costituisca un individuo consapevole, bisogna che abbia una individualità sua propria. L'universale, in quanto puramente immanente nei soggetti, non è per suo conto un soggetto. Se soggetto è, bisogna che in qualche modo superi con questa sua distinta soggettività questa immanenza. Porre adunque la soggettività dell'universale è porre la necessità della trascendenza.

Bisogna perciò esaminare se, a prescindere dalla trascendenza o dalla immanenza, la soggettività dell'universale è richiesta o almeno consentita dalla esperienza. Ora, anche prescindendo dalla interpretazione personale che l'idealismo post-kantiano ha data alla appercezione sintetica kantiana, il V. ritiene di aver approdato a una nuova prova della soggettività dell'universale. « L'Unità, egli dice (VII), essendo condizione così degli individui che dei loro pensieri concreti, non può essere che il « Soggetto universale ».

Infatti: *le* unità di pensieri, di cui ci consta all'infuori della riflessione filosofica, sono gli individui, ossia dei soggetti; l'ipotesi che *la* Unità sia d'altra natura è dunque arbitraria, e d'un significato problematico » (1). L'essere universale adunque, non può essere oggetto; perchè l'esperienza, di cui egli è l'Unità, in concreto consta di unità individuali che sono soggetti. Non ci risulta unità di altra natura.

Ora noi abbiamo prima dimostrato che questi individui, in concreto, se sono soggetti, sono anche oggetto. Se veramente l'esperienza fosse fatta soltanto di soggetti nella discreta esistenza ed attività loro, io non potrei assolutamente uscire dalla mia individuale esperienza, e perciò esperienza non ci sarebbe affatto, perchè dire esperienza e dire superamento della puntuale e singola individualità è la stessa cosa. Perciò « l'ipotesi che l'Unità sia d'altra natura che soggetto » sarebbe tanto arbitraria, quanto l'ipotesi che essa sia d'altra natura che oggetto. Ma a vantaggio

(1) È questa appunto la nuova decisa posizione che il V. assume ora, togliendo i dubbi che prima manifestava, e integrando così il suo pensiero. In precedenza, in fondo, egli diceva: l'Essere universale può essere del tutto immanente, ma, se tale fosse, sarebbe oggetto, non soggetto. Ora aggiunge: Oggetto non può essere; dunque deve essere Soggetto, e perciò deve essere trascendente, quantunque di una trascendenza relativa.

della prima ipotesi, cioè della oggettività della unità pura, sta il fatto che, quando noi cerchiamo di intendere questa concreta esperienza soggettivo-oggettiva, vediamo che in questa concretezza il soggettivo è molteplice, ed è invece unico l' oggettivo. E quindi arbitraria e ingiustificata sarebbe soltanto la seconda ipotesi, che cioè l' Unità sia di natura soggettiva.

Però contro l' oggettività dell'Essere unico, assoluto nella sua unicità, starebbe la difficoltà che con molta efficacia e chiarezza ha ora il V. formulata, e che è utile riportare integralmente: « Accettandola (l' ipotesi che l' Unità sia d' altra natura che soggetto) si fanno dipendere le leggi da una x, che, non essendo consapevole, sarà un oggetto. E si noti. L' Unità è il fondamento vero, ultimo, delle leggi. Ma l' individuo ha bisogno, per innalzarsi all' Unità, di un fondamento primo (tale rispetto a lui). E il fondamento primo non avrebbe valore, se non coincidesse con l' ultimo. Posto che l' ultimo, l' Unità, fosse un oggetto, anche il primo sarebbe un oggetto. Mentre si è visto (IV) che il fondamento primo delle leggi è l' individuo: un soggetto. »

Ora i punti capitali, che bisogna aver presenti per chiarire la quistione e superare le difficoltà, sono i seguenti: 1) Soggetto ed oggetto, nella loro purezza, non sono concreti, cioè non sono

in atto. 2) Essi invece sono astratti, e, come tali, hanno, entrambi, un valore trascendente riguardo alla esperienza. 3) Neppure è da confondere soggetto puro con coscienza e oggetto, puro con non-coscienza, giacchè la coscienza, appunto perchè presenza, è soggetto-oggetto, ed è concreta. 4) Coscienza ed esperienza dicono la stessa cosa, partendo però l' una dalla molteplicità soggettiva, e l' altra dalla unità oggettiva, il che non vuol dire che la coscienza sia quella molteplicità e l' esperienza questa unità.

coscienza è soggetto-oggetto concreta

Questi punti a me sembrano risultare chiaramente da quanto ho già dimostrato (Cap. III, IV, V). Ora, quando tutto ciò si abbia presente, si vede, che, con l' ipotesi della oggettività dell' Essere in quanto unico, non si fanno dipendere le leggi da una x inconsapevole, giacchè l' oggetto è tanto appartenente alla coscienza, quanto il soggetto. E se possiamo, in un certo senso, ritenere x l' oggetto puro, dobbiamo, per la stessa ragione, ritenere x il soggetto puro ; giacchè nessuno dei due è mai, da solo, coscienza concreta. La coscienza è la loro sintesi, e in questo senso sono entrambi condizioni trascendenti della coscienza, che è nè più nè meno che esperienza. Condizioni trascendenti, che, appunto perchè condizioni della coscienza che non si può trascendere, non sono assolutamente incognite,

ma non sono cognite come concrete, appunto perchè tali non sono. Questo fondamento delle leggi adunque sarà un oggetto, ma non per questo sarà assolutamente non consapevole.

Comunque, il V. dice che questa unità somma ed unica, questo fondamento ultimo delle leggi è necessario che sia della stessa natura, di cui il fondamento primo di esse, che è l'individuo; giacchè il fondamento primo non avrebbe valore, se non coincidesse con l'ultimo. Ora ciò che qui trae in inganno non soltanto il Varisco (che anzi egli è forse l'unico che meno si è lasciato trarre, e più ha indicato la via che mena alla scoperta dell'inganno) ma tutti coloro che ammettono il Soggetto universale unico, è la confusione del soggetto puro, cioè non-oggetto, col soggetto concreto, cioè soggetto-oggetto. Quell'individuo, che il V. dice fondamento primo delle leggi, è quest'ultimo, il soggetto concreto, cioè il soggetto che è anche oggetto, e che perciò potremmo anche dire oggetto, quando quest'oggetto intendessimo anch'esso in concreto e cioè puntualizzato nel soggetto, così come il soggetto intendevamo diffuso nell'oggetto. Che anzi proprio sotto questo aspetto di diffusione il V. dice il soggetto fondamento delle leggi: « la necessità logica non può avere il suo fondamento che nell'individuo... ; non riconosciamo la necessità, se non ce ne ri-

conosciamo necessitati ». Come vedesi un tal soggetto fondamento delle leggi è quel soggetto singolare bensì, ma con un valore (essenza) universale, ed è fondamento delle leggi proprio con la sua potenza universale e non con quella singolare. Ed ecco appunto come e perchè coincidono il fondamento primo ed ultimo delle leggi. L'individuo molteplice ma universale, ovvero l'essere unico ma soggettivo, ecco il fondamento primo ed ultimo delle leggi e della realtà ; fondamento primo ed ultimo, che come tale chiude, anzi è, tutta la realtà, e con una parola sola è coscienza.

Se poi intendiamo come fondamento primo ed ultimo quelle astrazioni, che, abbiamo visto, sono le condizioni trascendenti della realtà, allora essi non devono e non possono coincidere. Infatti la natura sintetica della esperienza non vuol dire che questo. Abbiam già visto che, falsando il vero valore della critica kantiana, il pensiero filosofico posteriore ad essa ha posto la sintesi come attività del soggetto. Si è detto : l'« io penso », che è la condizione somma ed unica di ogni esperienza, è l'atto che in quanto soggetto io faccio ; e, siccome è l'atto della universale esperienza, in realtà il soggetto vero, cioè il soggetto che è sempre e assolutamente soggetto, è unico ; il soggetto è universale ed unico come il

suo atto. Noi abbiamo già mostrato come tale sviluppo dell' idealismo kantiano annulli il fondamento di questo, e quindi, in definitiva, annulli anche se stesso.

L' « io penso », invece, è il concreto atto sintetico, che non è affatto il prodotto di quella astrazione della coscienza che è il soggetto, ma è la natura stessa della coscienza nella necessaria duplicità dei suoi termini. Termini, però, che non escono dalla coscienza, e perciò, presi in una assoluta separazione, sono astratti. E se primo ed ultimo prendiamo anch' essi astrattamente come separati, il primo non può essere l' ultimo; il primo che è l' ultimo, è il primo concreto, cioè il primo non separato dall' ultimo. Se intendo quindi come primo fondamento delle leggi quella costrizione della mia individualità, ch' io sento quando mi riconosco necessitato, e di questa costrizione io vedo soltanto la singolare potenza ch' io sono, l' individuale e spontaneo ma vuoto (o vuotato) potere ch' io so in me, che anzi io so come l' intimo me; se così intendo questo primo fondamento, è chiaro che esso non sarà, non dovrà essere l' ultimo. Il quale, invece, sarà il contrapposto del primo, cioè la universale potenza, che rimane al di sopra di questi infinitesimi limiti, in cui è chiusa la mia vuota astratta potenza singolare; sarà quindi non la soggettiva puntua-

lità dell' essere, ma la sua diffusione, potenza anch' essa, per sè sola, non piena, non viva, non attuale. Il primo che è l' ultimo, è il primo che non si separa dall' ultimo. Concludere quindi che individuale soggetto deve essere l' ultimo perchè individuale soggetto è il primo, e nello stesso tempo dire che l' ultimo è un soggetto distinto, in quanto tale, dal primo, è prendere prima i termini primo ed ultimo nel loro significato concreto e quindi nella loro piena fusione, e poi trarre delle illazioni dal loro significato astratto, cioè dalla loro assoluta separazione. E quindi, sì, individuale soggetto è il primo, individuale soggetto è l' ultimo fondamento delle leggi, ma sempre lo stesso individuale soggetto; cioè il soggetto concreto dell' esperienza. Ma, quando il primo mi fate concreto ma molteplice, e l' ultimo, invece, unico ma trascendente, bisogna che poi vi decidiate o per la concretezza molteplice del primo o per la unicità trascendente dell' ultimo. « Io, direbbe il Gentile, sono su quest' ultima via, giacchè ritengo impossibile, proprio per lo stesso argomento che voi mi date fra mano, batterle entrambe insieme. Appunto perchè il fondamento ultimo delle leggi è, come ha scoperto Kant, il Soggetto universale, il fondamento primo, io, non devo essere che questo. La molteplicità è l' apparenza del soggetto, il suo vero essere è l' unità. »

V. - **Singolarità e Unicità.** — Contro queste affermazioni che farebbe il G., però, insorge la concretezza che tutti sentiamo del molteplice, insorge la coscienza della nostra singolarità. Che siano l' uno e l' altro, non può essere pura parvenza; è profonda e concreta realtà anch' essa.

Dobbiamo dunque prendere l' altra via e rinunziare alla soggettività dell' Universale? Già da quanto abbiam detto, non rimane possibilità di scelta; ma perchè la risposta riesca più limpida e persuasiva, dobbiamo ancora chiarire un pò la natura del soggetto, liberandola dalla equivoca concezione che se ne ha, quando la si indica come unità di coscienza.

La parola unità, infatti, è attribuita sia al soggetto che all' oggetto, cioè sia al singolo individuale che all' unico universale. È unità di coscienza l' individualità soggettiva; ma è unità di coscienza anche l' universalità oggettiva. Ora l' unità di coscienza che costituisce la individualità soggettiva, sia che si prenda come astratta singolare potenza della coscienza, sia che si prenda come concreto centro individuale, in cui si puntualizza l' attualità universa dell' essere, ha sempre il suo valore nella singolarità, che nel primo caso ci sforziamo di concepire nella pura sua astrattezza, nel secondo cerchiamo di vivere nella piena

concretezza. L' unità di coscienza del soggetto, adunque, astrattamente è *una unità,* concretamente *è centralità ;* in niun caso è *la unità,* cioè pura unicità. Proprio l' opposto è per l' oggetto. Mentre quella che diciamo unità di coscienza del soggetto, è sempre singolarità, l' unità di coscienza dell' oggetto è sempre unicità, sia che si cerchi di coglierla come l' astratta potenza unica dell' essere, sia che la si viva come la concreta essenza universale. Perciò tale unità di coscienza costitutiva dell' oggetto, astrattamente è *l' unicità,* concretamente è *universalità* (unicità in tutti) ; in niun caso è pura singolarità. L' unità di coscienza costitutiva dell' oggetto, adunque, non è l' unità di coscienza costitutiva del soggetto. L' unicità oggettiva non è affatto nè una unità numerica nè un numero complessivo ; essa non ha niente da fare col numero, del quale invece è costitutiva la singolarità.

Or, quando noi diciamo, come, in breve, il V. dice : « ogni soggetto è unità, e ogni unità è soggetto, dunque anche quella speciale Unità, che è l'universale, è Soggetto », noi non poniamo mente a questi vari valori della parola unità. Che ogni unità sia soggetto e ogni soggetto sia unità, è vero, se prendiamo la parola unità o nel senso di singolarità, di un ciascuno (pura soggettività), o anche nel senso di un singolare centro (sogget-

tività concreta) ; non è vero affatto, se la prendiamo invece nel senso di unicità. Ora invece quella speciale Unità che è l' universale, in tanto è una speciale unità, in quanto appunto è unicità. Se non è unicità, non è universale non è nulla. E allora l' essere i soggetti unità e le unità soggetti, non dice nulla riguardo a quello che può essere una unità che è tutt' altra cosa. Si può, volendo, discutere quale sia la vera unità, se l' unità numerica o l' unicità senza numero ; ma confondere l' una con l' altra non si può, e tanto meno si può attribuire all' una la natura dell' altra.

Si può obbiettare : « In concreto ciò che a me consta, non è la mia astratta singolarità, ma la mia concreta centralità. Non mi risulta che ci siano altri modi di unificazione della esperienza. Questa però non può non essere esperienza una ; or supporre questa unità della esperienza di natura diversa da quella centralità che soltanto mi consta, è una supposizione gratuita. Ch' io non abbia la coscienza immediata, diretta, immanente, di quella centralità che costituisce quella unità di esperienza, non vale a farle negare quella natura di centralità, che, unica, mi consta ».

Questa obbiezione non terrebbe conto pieno di quanto abbiamo testè detto, e perciò discu-

terla vale approfondire quanto si è dimostrato. Che in concreto a me consti la mia concreta centralità, è indubitato. Ma, quando io voglio comprendere questa concreta centralità, pongo capo a due condizioni di essa (che si condizionano a vicenda, e perciò non sono condizioni limitate, temporanee): la singolarità, e la unicità. Entrambe non mi constano, se non come condizioni di quanto mi consta; entrambe sono coscienza astratta che rende possibile quella concreta, e perciò, nei limiti in cui ciò è vero, tanto certa quanto la stessa coscienza concreta. Ora il non poter l' esperienza non essere una è appunto una di queste condizioni della esperienza stessa, quella che abbiam detta unicità, cioè qualcosa imprescindibilmente richiesta dalla mia centralità, ma che ha, per la mia coscienza concreta, lo stesso valore della mia singolarità, un valore trascendente. Dire invece che essa non può non essere centralità, perchè non mi consta altro, è darle un valore concreto, e quindi anche ridurre il concreto a questo unico termine astratto, annullando l' altro. Con un processo analogo, cioè dando valore concreto all' altro termine astratto, la singolarità, si finirebbe col dimostrare la necessità del pluralismo. Si direbbe infatti: non v' è altra forma di coscienza che quella individuale, la quale è necessariamente molteplice. Perciò quella che dicia-

mo esperienza, realtà, non può essere che fondamentalmente molteplice anch' essa. L' unità del reale sarebbe un mito, in verità essa non vi sarebbe.

In entrambi questi modi di ragionare, si pecca, perchè si eleva a concretezza una condizione trascendente dell' esperienza, condizione che ha valore solo in quanto tale.

Inteso ciò, dobbiam dunque rifiutare la soggettività all' Universale? Al puro universale astratto, sì, senz' altro ; e per la semplice ragione che la pura unicità dell' Universale esclude la molteplicità, e la pura soggettività non ha altro valore che molteplicità.

VI. - **L' Essere concreto e il Soggetto universale.** — Ci si può ancora obbiettare: « Sta bene. L' Universale, quale voi l' intendete, non può essere Soggetto; sarebbe una singolarità anch' esso, e quindi non sarebbe più unico. Ma qui non trattasi dell' universale astratto. In concreto c' è, si o no, un universo, un Essere pieno? Ebbene questo Essere pieno dell' universo, questo Essere concreto, questo, direbbero concordemente Varisco e Gentile, è Soggetto. E si può dir questo il fondamento di ogni dottrina idealistica ».

E il Varisco potrebbe anche aggiungermi: « Voi stesso, quando io appunto, non avendo ancora ragio-

ni per ammettere una trascendenza relativa, dicevo che in tal caso l' Essere in universale non poteva essere che oggetto, voi stesso credeste dimostrarmi che l' Essere immanente ha e deve avere, nella piena concretezza sua, valore di soggetto ». E infatti, rispondo subito a questa seconda obiezione, quando io esaminai altra volta (1) la quistione del Soggetto universale, ero, si può dire, nell' ambito del comune idealismo post-kantiano e contemporaneo, e cioè credevo che non si potesse parlare di una realtà come coscienza, se non risalendo ad una attività soggettiva universale, e, pur sentendone forse già un certo intimo disagio, anch' io, con gli altri, identificavo coscienza con soggetto. E perciò, da una parte, vedevo nella concretezza dei soggetti particolari, quali erano ammessi dal Varisco, una difficoltà gnoseologica, e, dall' altra, nella concezione dell' Essere concreto universale, mi avvicinavo allo Spirito assoluto di Hegel, al Soggetto unico del Royce e a quello del Gentile, per quanto cercavo insieme anche di salvare la concretezza reale dei soggetti particolari. Ma quando si è, come credo di aver ora fatto, chiarita — e non certo per me soltanto — la natura trascendente così del soggetto come dell' oggetto, e si è quindi potuto portare la concretezza della co-

(1) *L'essere e il prob. relig.*, Cap. VII.

scienza nella sintetica esperienza fenomenica, invece di relegarla soltanto nella sua condizione trascendentale soggettiva, che, per quanti sforzi si facessero, non riusciva mai a dar ragione del fenomeno; quando ciò si è fatto, si può dire che ritenere il concreto Tutto Soggetto universale è una soluzione o equivoca o falsa della quistione.

Prima di tutto, (cfr. cap. seguente) questo Tutto concreto ci risulta sempre trasceso da un trascendente indefinito astratto che lo supera; perciò esso non è mai veramente tutto, pur constando, in quanto tutto, di infiniti atti, si dicano, o non, soggetti. Quindi quel che si vuole che sia Soggetto e quindi distinta individualità, è questo Tutto concreto trasceso, o questo indefinito trascendente? Non può essere il primo, perchè allora bisognerebbe mettere anche il secondo come Soggetto, e quindi si avrebbero due Soggetti sommi: in breve, l' Universo e Dio. Non può essere il secondo, perchè questo non può essere unificato senza essere già un tutto e quindi senza rinnegare sè stesso, sia che si consideri come assoluta molteplicità, che si moltiplica senza fine e perciò non ha tutto, sia che si consideri come assoluta unicità, che ugualmente non ha tutto. Gentile cerca di superare questa difficoltà col concetto della autoctisi, che però, appunto perchè applicato all' unico assoluto, finisce col vuotare

l' Essere, mettendo lo Spirito come il farsi dello Spirito, il divenire come assoluta identità.

Ma, a parte ciò, io dicevo che dire l' Essere concreto Soggetto universale è una soluzione equivoca o falsa.

È equivoca, se non si precisa questo Soggetto come unico. Giacchè è vero che in concreto il soggetto è universale. Ma abbiam visto che dir ciò non significa altro che questo: Quella astrazione che è la pura singolarità che dicesi soggetto, in tanto è concreta e quindi vero essere e non pura e semplice condizione dell' essere, in quanto si integra con quell' altra astrazione, che è la pura unicità che dicesi oggetto. E quindi dire: in concreto il soggetto è universale, vale dire: ogni soggetto è universale, cioè ciascun soggetto per sè solo non sussiste affatto, giacchè gli manca il fondamento unico dell' essere. A togliere, dunque l' equivoco bisognerebbe affermare che l' Essere concreto è Soggetto universale unico. Ora o questo « unico » non fa che chiarire, ripetere il significato dell' universale; e allora in fondo si dice quel che prima si è detto: La singolarità del soggetto, in atto, ha principio e fine nell' unicità dell' essere. Ovvero con questa determinazione di « unico » si intende escludere da un tale soggetto la singolarità, la quale lo porrebbe come uno di tanti; e allora si direbbe senz' altro: non v' ha

che un solo ed unico Essere, che è Soggetto. Ma affermato questo, il soggetto singolare non può non divenire una pura parvenza, una empiricità inconsistente, una falsità. E se il soggetto singolare, senz' altro, non è, ogni concetto di esperienza si perde, l' esperienza non è più possibile.

E quando si perde ogni concetto di esperienza, il risalire alla condizione trascendentale di questa come alla verità di essa, non ha più nessun valore. È questa appunto, a mio avviso, la condizione, in cui si trova l' idealismo attuale, per quanto riguarda questa quistione fondamentale della unicità o pluralità del soggetto. Dalla esperienza si è, con Kant, risalito alla sua condizione, alla sua essenza unica; a questa essenza unica si è dato poi un certo valore (soggetto); su questo valore si è costruita una filosofia che vuol essere la vera realtà. Ma non ci si è assicurati, nel dare tal valore a ciò che si è trovato, se la esperienza che noi viviamo, che noi siamo, e da cui siamo partiti e dobbiam sempre partire, continua a sussistere con quel valore, o non si dissolve. In questo richiamo alla esperienza reale, quale da Kant fu analizzata e fissata una volta per sempre, il Varisco rappresenta una istanza di primo ordine nella vita del pensiero filosofico contemporaneo e non soltanto italiano.

Che, adunque, abbandonando la soggettività come singolarità e quindi molteplicità, si perda ogni possibilità di esperienza, noi abbiamo già dimostrato nel capitolo precedente. È necessario, perciò, ritenere falsa la dottrina dell' unicità del soggetto.

Nè torneremmo alla esperienza, ponendo la soggettività singolare e molteplice non come vana ombra, puro non essere, ma come manifestazione di quell' assoluto che è il Soggetto unico universale. Daremmo, così, alla parvenza fenomenica, in quanto diversa dall' assoluto, una speciale concretezza, e quindi l' assoluto non sarebbe più immanente. La realtà sarebbe fatta di un assoluto unico che la anima, e di una contingenza, che, per essere animata da quell'assoluto e quindi per dipendere da esso, non per questo perde una sua speciale forma di essere.

E dinanzi a questa limitazione dell' immanenza il Gentile protesterebbe, negando qualsiasi valore alla molteplice soggettività fenomenica. Sotto questo aspetto la critica, che il Varisco muove al Gentile, dimostrando la ineliminabilità della trascendenza relativa anche dalla dottrina stessa del Gentile (XII), è esatta, ma solo perchè, per quanto a me pare, il V. nell' intendere ed esporre la dottrina del G. forze un po' la mano a quella che può dirsi la logica essenziale di essa

dottrina, per la quale il concreto è tutto fuori dell' empirico. L' empirico non è, semplicemente. Perciò non so fino a qual punto possa, con esattezza, dirsi della dottrina del G. che « il Soggetto universale si attui rifrangendosi nella moltitudine degli individui » (VIII). Tornando nella logica della propria dottrina, il G. farebbe presto a sbarazzarsi di questa ineliminabilità. Ma nello stesso tempo perderebbe anche, come sopra abbiam mostrato, ogni possibilità di esperienza.

Il Varisco invece questa limitazione della immanenza pone e sostiene con la sua dottrina della trascendenza relativa, che vuol essere appunto una conciliazione tra la molteplicità richiesta dall' esperienza e l' unità del Soggetto universale. Ma è concepibile una trascendenza relativa che superi i limiti della esperienza? Abbiam visto di no (§ III); ogni trascendenza relativa è nell' ambito della esperienza (cfr. cap. seg.). E quindi la necessità del singolarizzarsi del Soggetto universale, del suo porsi uno tra molti, del rinunziare alla sua speciale unicità. E se non si vuole che rinunzi a questa, allora, non c' è via di mezzo, dobbiamo o risalire alla dottrina tradizionale della trascendenza assoluta e rinnegare l' esperienza kantiana, o metterci col Gentile e ritenere falsa ogni molteplicità, e quindi ancora rinnegare per altra via l' esperienza kantiana. In ogni caso la

speciale unicità del Soggetto universale ci riesce inconcepibile. E ciò, sempre per questa ragione fondamentale: si vuole trarre il molteplice dall'unico, mettendo questo come fondamento della realtà dell'essere; laddove se di fondamenti dell'essere si vuole parlare (e se ne può parlare solo in senso trascendentale) non si può non por capo ad una dualità: unicità e molteplicità, oggettività e soggettività, teoria e pratica, che, entrambe insieme, formano quella sintesi, che, in quanto originaria e non originata, può veramente dirsi la sintesi a priori della realtà.

L'unità dell'esperienza è concreta. Quando la si intende come unicità, non puó essere che astratta come la sua molteplicità.

Capitolo Settimo.

LA TRASCENDENZA.

I. - L'essere concreto e le sue condizioni trascendenti. — Il Concreto, nella sua integrità, non si identifica nè con l'universale nè col singolare; e perciò non solo non è il Soggetto universale (Dio personale) o un oggetto singolare (natura meccanica), ma neppure è schietta universalità ideale, puro mondo platonico di idee (pura logica), o schietta molteplicità reale di coscienza (pura psichicità). Non è invece raro, è anzi comune, che nel concepire il concreto si cada nell'uno o nell'altro dei due estremi opposti. Si tende a vedere nell'essere o un insieme di reali particolari cozzanti o concordi, un tutto, o una immota stante e costante pienezza, il Perfetto.

Perciò il Concreto, in quanto non si identifica mai con un termine perchè sempre integrato

dall' altro, non adegua l' assoluta incommensurata unicità dell' universale, nè raggiunge la indefinita innumera molteplicità del singolare. Una tale adeguazione della unicità oggettiva o della molteplicità soggettiva non si otterrebbe, se non a scapito totale dell' opposto termine, se non, quindi, a costo della concretezza. Perciò il termine astratto della coscienza, cercato nella sua purezza, supera la coscienza concreta, non vien da questa raggiunto. Non verrà quindi mai tempo, in cui la coscienza si quieti, perchè ha raggiunto i suoi termini; la evangelica pienezza dei tempi non sarà mai per sopraggiungere.

Ma ciascun termine astratto, per quanto non mai raggiunto, rimarrà sempre termine della coscienza. Non appena perda questa sua essenza, svanisce tutta la concretezza da una parte, e dall' altra lo stesso termine astratto, lungi dal divenire entità assoluta, svanisce anch' esso. Quando dunque noi volessimo dare una propria entità (e la si dice assoluta) ad un termine della coscienza, finiremmo col negare ogni essere assoluto o relativo. Di qui una duplice importante conseguenza: 1) il termine astratto trascende sempre il concreto; 2) ma in questo trascendere non può avere una sua propria speciale concretezza (essere assoluto), senza cadere nel nulla insieme con tutto il concreto. Che l' elevare il

termine astratto ad assoluto faccia svanire il concreto, è chiaro, quando si rifletta che non può esservi concretezza senza questi opposti termini astratti. E, svanita la concretezza, anche l'astratto, elevato ad assoluto, manca di fondamento.

Si dirà che l' assoluto non ha bisogno di fondamento. E sarà, anzi è certamente vero. Ma quando poniamo l' assoluto fuori del concreto, altro da questo, e noi, che facciamo l' affermazione dell' assoluto, nel concreto, potrà pure dirsi che il concreto non sarà altro che una derivazione dell' assoluto, ma anche come derivazione ci dovrà pur essere, e invece non c' è, perchè non c' è quell' astratto. O io stesso che faccio l' affermazione, sono l'assoluto, e quindi l' assoluto è nel concreto; o io che affermo, sono concreto e non assoluto, e quindi è necessario il concreto, perchè sia affermato l' assoluto. Si dirà anche che l' astratto del concreto è possibile, solo a condizione che esso sia assoluto. Ma di questa affermazione di un modo di essere dell' astratto diverso da quello che ha nel concreto, ci dovrebbe essere una ragione concreta, una ragione cioè che confermerebbe la natura del termine. In breve, il concreto per riconoscere sè come contingente e l' astratto come assoluto, dovrebbe far uso proprio di questo assoluto nel riconoscimento della propria contingenza, cioè dovrebbe ricono-

scersi assoluto. Il « cogito » di Cartesio, nell' un caso o nell' altro, è insuperabile.

D' altra parte, come ogni essere finirebbe, quando l' astratto si ponesse come assoluto, cioè fosse soltanto trascendente, così inversamente, e per la stessa ragione, ogni essere finirebbe, quando l' astratto si facesse del tutto concreto, cioè si ponesse soltanto come immanente. Il rinunziare di un termine astratto alla propria trascendenza è una pura e semplice negazione dell' essere. Quando infatti uno dei termini di questo non lo trascendesse, l' essere finirebbe o nel solo stare o nel solo divenire, e in niuno dei due modi esso veramente sarebbe. Lo stare suppone il chi o il che sta, cioè anche lo stare è un atto, ed implica perciò il divenire. Il divenire suppone un permanente che si muta, e perciò implica lo stare. Tutta la difficoltà nel por mente alla concretezza dell' essere, e quindi alla sua dinamicità (1), sta nella presupposta identificazione dell' essere col puro stare. Questo invece ha un significato solo di fronte al divenire, ed entrambi acquistano valore solo dall' essere, cioè solo quando vera-

(1) Non mi fermo a dimostrare questa dinamicità dell' Essere concreto. Rimando, per questo, ai miei lavori precedenti (*Essere e pr. relig.* - *La cosc. morale* - *La realtà dei fatti storici*). Dalla indagine qui fatta intorno al soggetto e all' oggetto la concezione dell' essere lì sviluppata resta confermata nelle sue linee essenziali.

mente sono; e veramente sono soltanto insieme. Perciò il puro divenire non è nè la negazione nè il superamento dell' essere, ma solo una astratta e perciò parziale considerazione di esso. Lo stesso valore ha lo stare. La dialettica hegeliana quindi non può giustificarsi neppure ponendo il divenire come concreto e l' essere e il non essere come i termini astratti presupposti da esso divenire; anche questa riforma della dialettica (1) non può approdare a nulla di concreto. Il puro divenire non è la concretezza. Ne è certo un aspetto. Ma il prenderlo come concreto per sè solo è un errore opposto a quello dell' identificare l' essere con lo stare. La realtà vien ridotta a puro moto senza mobile e quindi a qualche cosa di assolutamente più immobile di ogni antico Essere perfetto. È vero invece che l' Essere è perficiendum, ma, appunto perchè sia tale, c' è bisogno anche di un perfectum e di un perfieri, c' è bisogno, cioè, che sian concreti i momenti suoi, che e futuro e passato e presente abbiano ciascuno il proprio concreto modo di essere. Senza credere al tempo è impossibile vedere l' essere nella sua concretezza ed esplicarne le forme. E al tempo non abbiamo nessuna ragione di non credere. La

(1) Cominciata a fare dallo Spaventa; messa in valore, proseguita e sviluppata dal Gentile.

comune incredulità ad esso vien proprio da questo sopra indicato scambio dell' essere con lo stare, pel quale il tempo diviene addirittura inconcepibile, diviene una enigmatica realtà che non può essere reale. E questo scambio, a sua volta, è dovuto al non vedere i veri due termini trascendenti della coscienza.

La visione di questi ci risolve anche il problema della trascendenza, facendocene vedere l' origine e il significato. Giacchè l' aver conquistato un punto di vista superiore nella trattazione dei problemi filosofici, non vuol dire affatto che tutti i problemi inferiori siano da abbandonarsi perchè falsi. Vuol dire solo che bisogna ritrovare l' esigenza, a cui essi rispondevano, e vedere qual nuovo atteggiamento essa assume dal conquistato punto di vista. Si può dire che problemi insussistenti in filosofia non ce ne sono mai. Ciò parrà duro a quanti credon di risolvere tutto, dimostrando falsi i problemi ; ma è cosí. Dimostrare falsa l' impostazione di un problema non è toglierlo di mezzo, anzi duplicarlo : bisognerà infatti ricercare l' esigenza da cui sorse il problema e vederla con la nuova coscienza che ci siam fatta, cioè impostare nuovamente lo stesso problema. In ciò forse tutti e da parti opposte converranno a parole, ma oggi ben di rado ci si imbatte in menti, che, più che le soluzioni rag-

giunte, facciano sentire quanti problemi ancora c' è da impostare e da risolvere, facciano sentire quanta nuova oscurità si sia fatta proprio per il sorgere di una nuova luce.

Chiudendo la disgressione, il problema della trascendenza va riposto. Cioè, dimostrata vera la immanenza (1), bisogna vedere che cosa diventa in questa l' antica trascendenza.

(1) Non credo sia il caso di tornare sulla dimostrazione di essa che è nello spirito di tutto il pensiero postkantiano e specialmente di quello contemporaneo. Dico « tornare », perchè è il problema principale e forse unico ch' io ho esaminato nel cit. « *Ess. e prob. rel.* ». Riguardo alla quistione dell' immanenza la mia concezione fondamentale resta, anche dopo questa indagine, quasi perfettamente la stessa.

Di critiche alla tesi da me sostenuta io non conosco altra che quella fatta dal compianto L. Borriello col titolo « *Immanenza o trascendenza?* » (Riv. di fil. neoscolast. Anno VIII, fasc. 2, 1916, Milano). Prenderla in esame esplicitamente non ho mai creduto utile, perchè detta critica (che è una critica generica alla dottrina della immanenza) parte da due punti di vista dogmatici, sui quali non si deve stare sempre a tornare inutilmente, e che sono: « La coscienza non è l' esistenza »; « la coscienza, distinta dall' esistenza, non è neanche la conoscenza » (ibid. pag. 148). Ora io tutte le quistioni ritengo riproponibili e da riproporsi, ma non allo stesso punto, in cui erano prima, e del quale si è dimostrata la falsità. Così non andremmo mai avanti. Invece questi due punti suppongono una volontaria benda dinanzi a tutto il cammino della filosofia moderna. Fintantochè non mi si distrugge Kant nel suo essenziale significato (unità e insuperabilità della esperienza), voler dimostrare che « bisogna poter

II. - **La trascendenza assoluta.** — Questa trascendenza di termini astratti è l'esigenza reale, da cui è nata, e a cui ha cercato di soddisfare la trascendenza assoluta.

Quando si parla di trascendenza, di solito ci si riferisce a quella religiosa, per la quale si afferma la concreta esistenza di un Ente spirituale, che è, in modo assoluto, al di là di ogni esistenza di cui si abbia esperienza. Però, oltre la trascendenza religiosa, v'è un'altra forma di trascen-

uscire dalla coscienza » (p. 150), è proprio costruire sull'arena, ed è quindi fare costruzioni che non hanno bisogno di chi le abbatta: non finiscono di venir su che stanno già per terra. Nè mi si dica che dimostrare che si esce dalla coscienza, è proprio abbattere il kantismo; perchè le dimostrazioni che si continuano a dare oggi, sono quelle già definitivamente abbattute da Kant. Si dimostri che l'esperienza kantiana è falsa; ma questa dimostrazione non si può dare che direttamente. Il nemico si vince affrontandolo, e non ignorandolo, fuggendo da lui. Il nemico fuggito sarà sempre vincitore. Perciò ai citati principi fondamentali di quella critica io non ho che da opporre Kant anche con tutti i suoi errori, ma, si intende, non solamente con questi.

Che poi, una volta accettato questo saldo fondamento della esperienza kantiana (unità di coscienza ed esistenza, coscienza e conoscenza ecc.), si debba dar ragione del principio da cui nascono queste distinzioni e quindi rivalutarle ed intenderle, è quello ch'io sostenevo già nel citato lavoro e in quello che seguì sulla « Coscienza morale », ed è quello che vado ora continuamente ripetendo. E di qualche distinzione e delle più fondamentali credo di avere ora scoperta la vera natura.

denza, più grossolana e primitiva, quantunque si presenti sempre sotto una forma più scaltra e più addottrinata: la trascendenza gnoseologica. Caratteristica della trascendenza assoluta in ogni sua forma è l' elevazione dell' unico universale ad assoluto, cioè concreto, ma di una sua propria speciale concretezza, di fronte alla quale ogni altra concretezza si riconosce inferiore e svanisce. Però nella forma gnoseologica, l' altro termine del concreto, il singolare molteplice, rimane col suo valore di soggetto cosciente, di spirito, laddove l' universale vien considerato come l' oggetto da conoscere, non appartenente al soggetto conoscente. E l' oggetto, nella sua inattingibile, immota (almeno da parte di noi soggetti) natura, ci si presenta con una assolutezza, alla quale, siccome invano cerchiamo di comprenderla, finiamo col sostituire una cosiddetta necessità che è soltanto una produzione nostra (Hume, Kant). Nella forma religiosa della trascendenza invece rovesciamo questa interpretazione della realtà e poniamo il singolare come oggetto contingente, realtà nella fluida sua molteplicità, l' universale come Spirito, che, come, per essere pensiero, non ha limiti di tempo o di spazio, così, per essere universale, non ha limiti di questo o di quello. Tale universale è quindi l'assoluta Mente, l'assoluto Soggetto; e le singolari entità, che, per essere

un attimo solo, non si può dire che veramente siano, dissolviamo nel nulla o quasi, perchè quel pò di essere che hanno, se ne hanno, ripetano tutto da quell' Assoluto e in Lui lo risolvano. Così questa forma di trascendenza differisce dall' altra per la diversità del termine che si pone come coscienza, ma in entrambe si eleva ad assoluto il termine universale (1).

Nella trascendenza gnoseologica, si voglia o non, c' è una svalutazione della coscienza, perchè si identifica questa col termine che non si pone come assoluto, e quindi, checchè si dica in contrario, la si riduce a puro fenomeno, a qualcosa che dovrebbe essere nulla, che non è vero essere. Se l' oggetto è assoluto e perciò trascende il soggetto (che cerca di essere in relazione con esso, ma, se mai, riesce soltanto a stabilire una relazione non a trarlo e porlo completamente in questa relazione), e se l' oggetto quindi non è soggetto, il quale soggetto è coscienza, è chiaro che questa coscienza resta fuori di questa x oggettiva

(1) Una forma di trascendenza, la cui caratteristica starebbe nel capovolgimento della comune concezione della trascendenza, a me pare il solipsismo. Questo infatti essenzialmente consiste nell' elevare ad assoluto non più il termine universale della coscienza, ma quello singolare. Il quale singolare naturalmente, posto come assoluto, deve divenire unico ed universale, e rinnegare quindi se stesso come singolare.

solipsismo

l'assoluto intanto non è l'universale
Elevare ad assoluto l'universale (non il singolare)
Elevare ad assoluto il singolare (non l'universale)

che è assoluta. Anche quando, con una inconseguenza, che Hume e Kant, col loro relativismo, hanno il merito di aver messo in evidenza, si ritiene che tal coscienza rispecchi la realtà qual è, non per questo la coscienza acquista valore. Lo specchio è tanto più perfetto, quanto più risolve l'essere suo nello specchiare l'assoluta realtà, cioè quanto più esso specchio si sopprime come reale, quanto più esso non ingombra, con la sua corporeità non specchiante, la corporeità specchiata. Perciò ogni concezione che pone l'oggetto, non coscienza, come trascendente di fronte al soggetto coscienza, è in realtà una concezione, che per la sua logica intima deve finire con l'essere non soltanto agnostica, ma assolutamente negativa. La si dice e la si riconosce scettica, perchè abbia un nome, e il nulla non ha nome; ma in realtà è nulla. Ed è nulla, perchè l'essere è coscienza, e noi con tal concezione lo porremmo nella non coscienza cioè lo negheremmo. La cosiddetta scienza pura ci getterebbe appunto, se potesse, in questo baratro del nulla. Nella trascendenza gnoseologica noi soggetti attendiamo invano dall'assoluto che ci siam posto davanti, un barlume di essere: quell'assoluto non è affatto; l'unico essere, la coscienza, gliel'avevam già tolto, quando l'abbiamo elevato ad assoluto.

La trascendenza religiosa, invece, per la elevazione ad Assoluto che fa proprio del termine identificato con la coscienza, ha il grande merito di riconoscere, sia pure in modo implicito soltanto, il valore di questa, cioè di porsi sul terreno dell' essere. Perciò essa è di molto superiore a quella gnoseologica, e la suppone risoluta. Se noi, trascesi, non siamo più i soggetti conoscenti, la coscienza, ma siamo la labile molteplice natura del tempo e dello spazio, ad una trascendenza schiettamente gnoseologica non c'è più luogo: la natura, il mondo, la non coscienza siamo noi soggetti mortali, che pur però affermiamo l' immortale coscienza assoluta che ci trascende. Un problema della natura non sussiste accanto a quello della fede religiosa. Ed ecco la ragione profonda, per cui lo scetticismo gnoseologico è incompatibile con la fede religiosa trascendente: credere è porre sè natura ai piedi di Dio. Una natura che trascendesse me credente, sarebbe un altro Dio opposto al primo; un altro Dio, perchè, volere o non, limiterebbe il primo. Di assoluto non ce ne può essere che uno; deve essere unico. Si spiega così sia il fatto che il termine elevato ad assoluto è sempre l' universale cioè l' unico, sia l' incompatibilità tra agnosticismo e fede. Contro e in seguito alla giusta visione che ebbe Malebranche, quando vide che noi, in

quanto coscienza, eravamo scintille dell' Assoluto, che ripetevamo da questo il nostro scintillare, fu più giusto ancora il chiaro grido di trionfo, con cui Berkeley annunziò il dissolversi dell' enigma della natura. Posta la trascendenza religiosa, se noi non siamo natura, non c' è natura. Ma Berkeley, nel lanciare il suo grido di trionfo contro gli increduli, non s' accorgeva che se non c' è natura, non c' è neppure trascendenza; il soprannaturale, infatti, importa il naturale.

Però, entrambe queste forme di trascendenza, per quanto siano indizio di una esigenza costitutiva della realtà, importano in questa, con la stessa soddisfazione di tale esigenza, una duplice falsificazione della coscienza: 1) l' identificazione di questa con uno solo dei suoi termini: 2) l' elevazione del termine astratto universale ad entità assoluta. La superiorità della trascendenza religiosa sta proprio nella capacità di poter finire col superare la prima falsificazione, per quanto questa le sia essenziale come punto di partenza.

III. - **Critica della trascendenza assoluta.** — Bisogna dunque abbandonare queste falsificazioni, ma nello stesso tempo soddisfare la esigenza reale della trascendenza.

E già la prima delle due falsificazioni (finora non vista chiaramente, perchè ancora non si vedevano i due termini della coscienza, e si poneva l' oggetto o come l' opposto concreto del soggetto o come il suo prodotto) è implicitamente condannata dallo stesso porsi della trascendenza. Per quanto, nella trascendenza religiosa, la vera coscienza sia quella di Dio, sia Dio, pure, perchè Dio sia affermato nella natura, questa deve avere in sè un raggio di Lui. Il che vuol dire che la trascendenza religiosa, per affermare Dio, deve in qualche modo farlo natura, porre cioè, nella non-coscienza, delle scintille, almeno, di coscienza, o, che è lo stesso, nella concreta realtà naturale (che, se anche coscienza, non sarebbe la schietta coscienza) delle scintille di vera, di assoluta coscienza. È la necessaria concessione che ogni trascendenza deve fare alla immanenza; è, in breve, un inconsapevole negarsi della trascendenza assoluta. Ed è vano ogni ricorso a rivelazione. Qualunque rivelazione ha valore in quanto pensata, e perciò il Dio rivelante è in noi, o non è. Ciò deve dirsi anche della forma inferiore, conoscitiva, della trascendenza: anche questa, per affermare l' oggetto, bisogna che in qualche modo lo ponga nella coscienza. Questo contraddirsi di ogni forma di trascendenza assoluta è inevitabile.

Riconoscere ciò e continuare ad ammettere l'Assoluto come tale è non uscire dalla trascendenza assoluta. È soltanto riconoscere la necessità, in cui si trova l'Assoluto, di farsi affermare, riconoscimento che alcuni possono, contraddicendosi, non voler fare anche quando sia stato loro indicato (1), ma che non muta il carattere della trascendenza stessa. Affermato o negato che sia esplicitamente il riconoscimento di tal necessità, questa c'è sempre. La personalità divina ha sempre avuta, dirò, una propria rappresentanza nel mondo almeno in coloro che l'affermano. Siano essi tutti i ragionevoli, o siano solo i credenti, o soltanto i pieni di grazia o soli infine i o il rivelatore, Dio si è sempre fatto presente nel mondo. Una trascendenza che negasse assolutamente questa presenza, non si potrebbe neppure esprimere. Perciò non è cambiare la natura assoluta della trascendenza ammettere un assoluto Soggetto universale unico, che, per quanto animi il mondo, cioè sia tutt'uno con esso (immanenza), pure abbia, al di là e distinta da quella complessiva concretezza che tal mondo è, una sua propria personalità da non identificarsi nè con le singole persone nè col tutto

(1) Mi riferisco qui alle discussioni che il Varisco ha avute con i neoscolastici della *Riv. di fil. neoscol.*

che esse formano. Così la natura del rapporto del mondo con Dio rimane identica, e le due falsificazioni caratteristiche della trascendenza assoluta permangono. C' è infatti, inattaccata, la elevazione del termine astratto universale ad assoluto, e c' è anche, per quanto possa apparir diversamente la identificazione della coscienza con uno solo dei suoi termini. Se Dio, infatti, non si risolve nella concretezza, di cui noi abbiamo coscienza, ed è, esso, coscienza, la nostra non può essere che falsa coscienza, natura: la vera coscienza è di là.

Dobbiamo quindi tornare alla concreta esperienza, e, con questa, alla esigenza da cui nasce la trascendenza, per abbandonare le falsificazioni, in cui la trascendenza assoluta è incorsa. Troveremo forse così, entro i limiti della concretezza, la vera trascendenza relativa in uno speciale atteggiamento che la stessa coscienza concreta assume. Il trascendente è tanto poco soltanto trascendente, che non sussisterebbe in alcun modo, se non si attuasse, se non fosse concreto. La mente e l' idea non furon mai l' una senza l' altra, appunto perchè termini l' una dell'altra. La mente non pone in senso assoluto l' idea; come l' idea non accende in modo assoluto la mente. Ha torto Fichte, ma ha torto anche Rosmini. Il trascendente è tale solo di fronte all' altro termine e

perciò non può mai essere uno solo. La natura stessa della trascendenza importa duplicità, comunque la si voglia concepire. Il non aver riconosciuto questo ha importato da un lato l'assoluta negazione di ogni trascendenza, dall'altro l'impossibile affermazione di un trascendente unico ed assoluto, con la conseguente relegazione del nulla tutto in un campo, nel campo del trasceso, che per farsi trascendere doveva essere, e perchè trasceso doveva non essere, se non voleva duplicare il trascendente. La trascendenza adunque bisogna che sia affermata con atti concreti. Dio una volta fattosi carne non si spoglia più di questa, che perciò diviene immortale come lui. E il dire « una volta » si intende di leggieri che è un espressione richiesta dalla affermazione del mito, non una affermazione di assoluto cominciamento.

In questo senso, adunque, si può e devesi ancora parlare di trascendenza, purchè però l'identità del termine adoperato non ci tragga in inganno riguardo al suo valore. Cioè non ci faccia intendere per trascendenza l'affermazione fatta in concreto di qualche cosa che sia fuori di questa concretezza. Cartesio non si cancella.

IV. - **Le due forme di trascendenza nel concreto.** -- La mia soggettività concreta sta nella mia coscienza singolare, in quanto individua l' unico universale. Ora la coscienza universale, ch' io individuo, nella sua pura unicità non conosce singoli: per l' unico assoluto non vi è nè un uno nè i tanti. Perciò l' individuare, ch' io faccio, l' unica coscienza universale non è un chiudere in me tutte le singolari coscienze in quanto tali, ma un chiuderle soltanto in quanto aventi uno stesso valore di coscienza, cioè in quanto anch' esse non sono puramente singolari, ma sono la coscienza. Questo « in quanto » fa sì che io, nella mia concretezza, mi identifichi con ciascun'altra coscienza singolare, e quindi comprenda le altre singolarità e sia da esse compreso. Io non sento l' altrui dolore, ma il dolore è mio ed altrui. E solo a questo patto ci comprendiamo nel nostro dolore. Ma per quanto io possa profondarmi in questa comprensione, per quanto io mi sforzi di superare ogni alterità per comprendere sempre meglio, cioè per quanto io possa con quella attività che costituisce me concreto, vivere fino ad una infinitesima approssimazione, la stessa coscienza (stessa = unica = senza numero) che anche altri vive nelle sue concrete forme, non mi porrò mai al posto dell' altro. Comprenderò e sarò compreso: ma appunto per-

ció non sarò l' altro. L' altro, proprio in quanto altro cioè tu, trascenderà me; come io, proprio in quanto altro del tu, trascenderò l' altro. Il fatto adunque che il tu trascenda l' io non vuol dire se non che il tu, pur non essendo l' io, è coscienza universale come l' io. L' altro, che è tu, vale l' io, che è l' altro di quel tu (1). La coscienza universale, dunque, che permette la nostra reciproca comprensione, causa anche la nostra reciproca trascendenza, fa sì che ciascuno resti insuperabilmente se stesso, non sia l' altro. L' io è il non-tu, come il tu è il non-io. Dal che si vede che il non-io non è l' oggetto; equivoco in cui finora si è sempre caduti. Il non-io è l' altro soggetto. In questo reciproco trascendersi, quindi, sta l' origine della negazione; della vera e propria negazione, non di quella negazione che è errore.

Questa trascendenza relativa, essendo determinata proprio da quella coscienza universale, che costituisce la reciproca comprensione, non è agnosticismo o scetticismo (trascendenza assoluta), ma perenne sviluppo della coscienza. Quando io sento che l' altro mi trascende, io sento

(1) Come vedesi, questa dottrina della reciproca implicazione e trascendenza dei soggetti è, quasi tal quale, del Varisco. Io non faccio che cercarne le condizioni che la rendono possibile.

una delle condizioni della mia stessa concretezza, la mia singolarità. Ma la sento come sentir si può e si deve, cioè rendendomene ragione proprio con l' altra condizione, cioè la universalità. In fondo, quindi, la sento vivendo un atto concreto di coscienza, e quindi in realtà integrandola. Se altrimenti la sentissi, la falserei; perchè la porrei concreta, mentre è astratta. Perciò tale trascendenza, lungi dall' essere agnosticismo, è viva e vera conoscenza, è coscienza che cerca di sapere se stessa nell' origine sua e vede questa origine; ma la vede tale quale è, cioè non origine veramente, ma attività non originata: e la vede tale, perchè non ha bisogno di uscire di se stessa. Non l' altro soggetto spiegherà l' alterità ad un soggetto, ma l' universalità che è in lui come nell' altro. Mi pare di avere così chiarita quella difficoltà ch' io altra volta mostravo dinanzi alla molteplicità dei soggetti, e di averla chiarita proprio per la via ch' io sin da allora indicavo. « Noi riteniamo, scrivevo, che la molteplicità dei soggetti sia come il necessario postulato di ogni interpretazione della realtà, ma devesi forse approfondire ancora il concetto del soggetto, per ricercare se possiamo realmente sfuggire al pericolo dell' agnosticismo » (1). Se

(1) *L essere e il prob. relig.*, pag. 43.

amor della propria indagine non mi inganna, io credo di aver con questa penetrato un pò più a fondo in tale natura del soggetto, scoprendone l' astrattezza, e di aver così salvata la imprescindibile molteplicità dei soggetti con la necessaria conoscibilità del concreto. Fintantochè i soggetti si pongono, in quanto tali, come centri, come unità che sono unificazioni, e più ancora fintantochè si dà un contenuto specifico al soggetto, sia esso sentimento o altro, è impossibile salvare poi la razionalità del reale, la conoscenza dello essere. Bisogna vedere i soggetti nella loro pura astrattezza di potenze singolari, per poterne poi comprendere la loro molteplicità concreta. Più ancora: bisogna vedere come coscienza non soltanto i soggetti in quanto tali, ma anche l'oggetto in quanto tale, per capirne la concretezza. Se cominciamo con lo scacciar via dalla coscienza l' oggetto, concependo la coscienza come soggetto, non ci sarà poi più modo di rimenarvelo. È quanto finora s' è fatto e continua a farsi.

Così la trascendenza del puro oggetto astratto si traduce in concreto nella trascendenza reciproca dei soggetti tra loro.

Inversamente la trascendenza dei puri soggetti astratti determina la trascendenza relativa dell' oggetto concreto. L' oggetto concreto, infatti, sta nell' attuarsi di questa coscienza universale,

astratta nella sua unicità, attuarsi con un infinito, sempre moltiplicantesi, numero di enti od atti. E perciò l' Unico che ciascun di noi sente in seno, l' Unico, nel cui mare era dolce annegare pel divino Recanatese, non riesce a soddisfare questa sete di oggettività. E crediamo di soddisfarla uscendo di noi stessi e galoppando invano dietro questo concreto Tutto, che più inseguiamo e par che più si allontani da noi, perchè l' infinita soggettività in continua creazione tumultua in esso. E un disperato scetticismo e pessimismo ci attende, se non ci accorgiamo che quel cavallo su cui noi stessi galloppiamo, contribuisce anch' esso a crear questo Tutto proprio col suo correre, se, con altra metafora, non rinfreschiamo sempre il nostro ardore alla fonte, presso cui nasce, alla coscienza che è in noi, che è noi. Ma questo nostro dissetarci a tal fonte non sarà che rinascita di ardore, perchè ci farà persuasi della capacità di inseguire questo Tutto. Il quale quindi si pone nello stesso tempo come realtà attingibile ed attinta, e come sospirata Fata morgana, cui nessuno riesce mai a conquistare. Giacchè proprio in questo atto di conquista si crea il nuovo che lo trascende. E perciò il creato abbracciato è sempre al di qua di quel che vogliamo stringere. È questa la sorte di ogni atto creativo, sia esso unico o molteplice, avvenga in un solo fiat o si perpetui nella infi-

nità dei secoli. La creatura trascende sempre il creatore, perchè si pone fuori, oltre lui. In questa innumera miracolosissima creazione continua, che è la realtà che è la coscienza, il Tutto trascende sempre l'io che pur vi s'immerge con la sua coscienza universale. L'io, che è individuazione dell'universale, non è individuazione del Tutto, il quale viceversa non risulta che proprio di queste individuazioni dell'universale, non avendo in sè null'altro che queste. Individuazioni del Tutto non ce ne sono, perchè il Tutto è concreto e consta di individuazioni, ma non si lascia individuare.

Così in concreto, mentre la trascendenza dell'Unico si traduce nella impossibilità che un concreto singolare sia l'altro, la trascendenza del molteplice infinito si traduce nella impossibilità che l'oggetto concreto sia sempre e soltanto lo stesso, e sia racchiuso, tutto, dalle singolari coscienze. La prima abbiam detta trascendenza reciproca dei soggetti tra loro; la seconda può dirsi la trascendenza oggettiva. Sono queste due trascendenze, che si attuano nell'ambito stesso della esperienza, il riflesso concreto delle astratte condizioni trascendenti della coscienza. Così la trascendenza degli astratti ha la sua forma di concretezza, mediante la quale possiamo accorgerci di essa. Questa forma di concretezza è quella che pone il « di là » e il « di qua », al

che in fondo si riduce ogni trascendenza, che, in quanto vissuta nell' esperienza, è sempre un « di là » che in qualche modo è anche « di qua », e viceversa. Tale il superamento reciproco dell' uno con l' altro; tale il superamento che il concreto universo fa sempre di se stesso e di ogni coscienza che lo attua.

V. - **Le attività della trascendenza: religione e filosofia.** — La trascendenza che abbiamo testè descritta, e che di solito non è riconosciuta affatto come trascendenza, è quella che si afferma entro i limiti della coscienza concreta, è quella, che, diremmo, si pone nell' atto stesso concreto e lo determina essenzialmente. E, come abbiam visto, in ciascuna sua forma è determinata proprio dal termine astratto opposto a quello, del quale in concreto affermiamo la trascendenza.

Noi però abbiamo parlato di questi termini astratti, li abbiamo riconosciuti come tali, e, in quanto tali, li abbiamo detti trascendenti. La nostra coscienza, invece, è sempre e necessariamente concreta, cioè immanente nella sua integrità. Come, dunque, abbiamo potuto riconoscere l'astratto? Se questo riconoscimento è astratto anch' esso, non vale come riconoscimento; se è concreto, come è possibile che esso valga a riconoscere il termine nella pura sua astrattezza? È il porsi schietto del

problema della trascendenza, una volta riconosciuta l'esigenza reale, cui essa deve soddisfare. La coscienza non può riconoscere la propria natura sintetica, sentire i termini cui mette capo, senza cercare nel tempo stesso di cogliere detti termini nella loro purezza, senza cercare cioè di dissolvere la propria sinteticità nell'uno o nell'altro estremo. Chi voglia nobilmente personificare questa necessità in cui trovasi il reale di cercare di sapersi distintamente a costo di sopprimersi, può pensare al « transeat a me calix iste » della tradizione cristiana, quando Gesù s'appressava a rinnovar la vita col proprio sacrificio. Il transire non era possibile per Gesù, e Gesù stesso non poteva volere. La coscienza distinta non è possibile per la realtà, ma pure deve esser posta come invocazione, giacchè ha il suo valore proprio soltanto nell'invocare. E anche l'invocazione diventa duplice, perchè non può non concretizzarsi anch'essa e non si concretizza se non con l'aiuto dell'un termine all'altro.

Voler cogliere l'io singolare nella sua purezza di singolarità non si può. E quando ciò si tenta senza sapere che esso è soltanto un tentativo, si finisce con l'affermare come assoluto concreto proprio l'estremo opposto, la coscienza universale. È questa la concretezza religiosa. Il genuflesso credente muove dal bisogno di sapere

la sua stessa essenza singolare, di sentirla nella sua purezza. Di qui la speciale libertà spirituale del credente, che dà a lui la forza di salire roghi e patiboli, di negare ogni contraria forza per grande che si voglia. Questo anelito a raggiungersi lo rende insuperabile, invincibile da qualsiasi altra opposta forza. Ma questa invincibilità del proprio io non si risolve in altro che nel genuflettersi del credente che riconosce la immensità della coscienza universale, di fronte alla quale egli, singolo, è nulla; non si risolve che nel gridare il « credo quia absurdum », nell'annullare sè in questa universale coscienza, ed ivi respirar la pace, ed ivi raggiungere il perfetto godimento. Bisogno di pace, di tranquillità, direi riposo dal lavoro di creazione, è la prima forma in cui si traduce questa tendenza a cogliere l'astratto in sè, ed è la forma religiosa della coscienza. La pace, la certezza, la felicità è l'essenza di ogni religione.

Ma di fronte al genuflesso credente ci sarà sempre d'altra parte un leopardiano pastore, che, per quanto scaltrito si voglia nello scibile, tornerà pur sempre a domandarsi: Ed io che sono? Di fronte alla certezza tranquilla, al godimento ineffabile, alla composta beatitudine del credente, si erge, con mole non meno superba, la indagine angosciosa, l'acre piacere della creazione, l'a-

spirazione eternamente insoddisfatta del filosofo. Anch' egli, come il credente, non tenta che una delle condizioni trascendenti del reale, la unicità pura, la universalità dell' essere. Superbo Capaneo egli tenta l' Universale, e non c' è pioggia di fuoco che lo fiacchi in questo orgoglioso suo tentativo di violazione del mistero dell' universale. E in questo sforzo sublime sta la vera concretezza della filosofia, che non conta quindi mai un sicuro possesso, appunto perchè il suo unico possesso non è che lo sforzo stesso per possedere. La filosofia è proprio lo sforzo della coscienza per risolversi nel suo termine universale.

E come il credente, partito dal bisogno di affermar sè, finisce col dissolverlo nella immota perfezione dell' unico Assoluto, così il filosofo partito dal bisogno di cogliere il puro Universale finisce col farlo vivere unicamente nello sforzo che egli ha fatto per raggiungerlo. Religione e filosofia perciò tendono al limite della vita, tentano l' Essere nelle sue profondità, e solo in questo tentare risolvono il loro stesso essere. Spesso però non riconoscono la loro vera natura, e vogliono quindi sostituirsi alla concreta attività. E il « cupio dissolvi » del credente pretende porsi criterio di vita, che non è dissolvimento; e l' inesausta angoscia della ricerca filosofica

pretende reggere la concreta attività, che è anche certo possesso.

É ora che religione e filosofia, dopo tutte le scaltrezze che il loro sviluppo storico e logico ha raggiunte, tornino, consapevoli, al loro concetto ingenuo. La realtà non segue certo solo l' umile rassegnazione del credente o la smaniosa superba ansia del filosofo, ma nella sua perenne creazione è proprio sforzo che richiede riposo, riposo che prepara lo sforzo (1).

(1) Lo svolgimento del concetto di filosofia qui soltanto accennato, si veda nello studio : « *Che cosa è la filosofia ?* » in Rivista di filosofia, 1921, n. 3.

INDICE-SOMMARIO.

Teoria / Pratica non vale Conoscenza / Volontà